A ARTE DA VIDA

Zigmunt Baumann

ZAHAR

Rio de Janeiro

Título original: *The Art of Life*

Tradução autorizada da primeira edição inglesa, publicada em 2008 por Polity Press, de Cambridge, Inglaterra

Rua México 31 sobreloja 20031-144

Rio de Janeiro, RJ

tel.: (21) 2108-0808 / fax: (21) 2108-0800

Capa: Sérgio Campante sobre fotos de Steve Woods; Leroy Skalstad e Jay Simmons

CIP-Brasil.

Catalogação-na-fonte Sindicato Nacional dos Editores RJ Livros, RJ.

Bauman, Zygmunt, 1925-8341a

A arte da vida / Zygmunt Bauman; tradução, Carlos Alberto Medeiros. -

Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

Tradução de: The art of life ISBN 978-85-378-0118-5

1. Individualismo. 2. Vida. I. Título.

CDD: 302.54

08-5098 CDU: 316.37

• Sumário •

Você não é uma entidade isolada,
mas uma parte única e insubstituível do cosmo.
Não se esqueça disso. Você é uma peça essencial do quebra-cabeça da humanidade.
Epicteto, ***A arte de viver***

É desejo de todo homem ... viver feliz,
mas quando se trata de ver claramente o que torna a vida feliz,
eles tateiam em busca da luz;
de fato, uma medida da dificuldade de atingir a vida feliz
é que, quanto maior a energia que um homem gasta empenhando-se por ela, mais dela se afasta
caso tenha errado em algum ponto do caminho...
Sêneca, "***Sobre a vida feliz***"

• Introdução •

O que há de errado com a felicidade?

A pergunta do título pode deixar muitos leitores desconcertados. E foi feita mesmo para desconcertar - estimular que se faça uma pausa para pensar. Uma pausa em quê? Em nossa busca pela felicidade - que, como muitos leitores provavelmente concordarão, temos em mente na maior parte do tempo, preenche a maior parte de nossas vidas, não pode nem vai abrandar a marcha, muito menos parar... pelo menos não por mais que um instante (fugaz, sempre fugaz).

Por que é provável que essa pergunta desconcerte? Porque indagar "o que há de errado com a felicidade?" é como perguntar o que há de quente no gelo ou de malcheiroso numa rosa. Sendo o gelo incompatível com o calor, e a rosa com o mau cheiro, tais perguntas presumem a viabilidade de uma coexistência *inconcebível* (onde há calor, não pode haver gelo). De fato, como poderia haver algo de *errado* com *a felicidade?*. "Felicidade" não seria sinônimo de *ausência* de erro? Da própria *impossibilidade* de sua presença? Da impossibilidade de *todo e qualquer* erro?!

E no entanto essa pergunta é feita por Michael Rustin,[1] assim como o foi anteriormente, e com certeza o será no futuro, por pessoas preocupadas - e Rustin explica o motivo: sociedades como a nossa, movidas por milhões de homens e mulheres em busca da felicidade, estão se tornando mais ricas, mas não está claro se estão se tornando mais felizes. Parece

que a busca dos seres humanos pela felicidade pode muito bem se mostrar responsável pelo seu próprio fracasso. Todos os dados empíricos disponíveis indicam que, nas populações das sociedades abastadas, pode não haver relação alguma entre mais riqueza, considerada o principal veículo de uma vida feliz, e maior felicidade!

A íntima correlação entre crescimento econômico e maior felicidade é amplamente considerada uma das verdades menos questionáveis, talvez até a mais auto-evidente. Ou pelo menos é isso que nos dizem os líderes políticos mais conhecidos e respeitáveis, seus conselheiros e porta-vozes - e que nós, que tendemos a nos basear nas opiniões deles, ficamos repetindo sem pausa para refletir ou pensar melhor. Eles e nós agimos no pressuposto de que essa correlação é genuína. Queremos que eles ajam com base nessa crença de modo ainda mais resoluto e enérgico - e lhes desejamos sorte, esperando que seu sucesso (ou seja, aumentar nossas rendas, o dinheiro à nossa disposição, o volume de nossas posses, bens e riquezas) melhore a qualidade de nossas vidas e nos torne mais felizes.

Segundo praticamente todos os relatórios de pesquisa examinados e resumidos por Rustin, "as melhoras nos padrões de vida em nações como Estados Unidos e Grã-Bretanha não estão associadas a um aumento - e sim a um ligeiro declínio - do bem-estar subjetivo". Robert Lane descobriu que, apesar do imenso e espetacular aumento das rendas dos americanos nos anos do pós-guerra, a felicidade por eles declarada era menor.[2] E Richard Layard concluiu, a par-

tir de uma comparação de dados transnacionais, que embora os índices de satisfação com a vida declarados cresçam amplamente em paralelo com o nível do PNB, eles só crescem de modo significativo até o ponto em que carência e pobreza dão lugar à satisfação das necessidades essenciais, "de sobrevivência" - e param de subir, ou tendem a decrescer drasticamente, com novos incrementos em termos de riqueza.[3] No todo, só uns poucos pontos percentuais separam países com renda média per capita anual entre 20 mil e 35 mil dólares daqueles situados abaixo da barreira dos 10 mil dólares. A estratégia de tornar as pessoas mais felizes aumentando suas rendas aparentemente não funciona. Por outro lado, um indicador social que até agora parece estar crescendo de modo espetacular paralelamente ao nível de riqueza - na verdade, tão rapidamente quanto se prometia e esperava que aumentasse o bem-estar subjetivo - é a taxa de criminalidade: roubos a residências e de automóveis, tráfico de drogas, suborno e corrupção no mundo dos negócios. E cresce também uma incômoda e desconfortável sensação de incerteza difícil de suportar, e com a qual é ainda mais difícil conviver permanentemente. Uma incerteza difusa e "ambiente", ubíqua mas aparentemente desarraigada, indefinida e por isso mesmo ainda mais perturbadora e exasperante...

Essas descobertas parecem profundamente decepcionantes, considerando-se que precisamente o aumento do volume total de felicidade "do maior número de pessoas" - um aumento provocado pelo crescimento econômico e por uma ampliação do volume de dinheiro e crédito disponíveis - foi

declarado, durante as últimas décadas, o propósito principal a orientar as políticas estabelecidas por nossos governos, assim como as estratégias de "política de vida" colocadas em prática por nós mesmos, seus súditos. Também serviu de régua principal para medir o sucesso e o fracasso de políticas governamentais, assim como de nossa busca da felicidade. Poderíamos até dizer que nossa era moderna começou verdadeiramente com a proclamação do direito humano universal à busca da felicidade, e da promessa de demonstrar sua superioridade em relação às formas de vida que ela substituiu tornando essa busca menos árdua e penosa, e ao mesmo tempo mais eficaz. Podemos perguntar, então, se os meios indicados para se alcançar essa demonstração (principalmente o crescimento econômico contínuo, tal como mensurado pelo aumento do "produto nacional bruto") foram escolhidos erroneamente. Nesse caso, o que exatamente estava errado nessa escolha?

Sendo o preço de mercado por eles exigido o único denominador comum entre os variados produtos do trabalho corporal e mental humano, as estatísticas do "produto nacional bruto" destinadas a avaliar o crescimento ou declínio da disponibilidade dos produtos registram a quantidade de dinheiro que mudou de mãos no curso das transações de compra e venda. Quer os índices do PNB cumpram ou não sua tarefa pública, resta ainda saber se devem ser tratados, como tendem a ser, como indicadores do crescimento ou declínio da felicidade. Presume-se que o aumento do dispêndio de dinheiro deva coincidir com um movimento ascendente similar

da felicidade daqueles que o gastam, mas isso não é imediatamente óbvio. Se, por exemplo, a busca da felicidade como tal, reconhecida como atividade absorvente, consumidora de energia, enervante e repleta de riscos, provoca maior incidência de depressão psicológica, provavelmente mais dinheiro será gasto com antidepressivos. Se, graças a um aumento do número de proprietários de automóveis, a freqüência de acidentes de carros e o número de suas vítimas crescem, assim também as despesas com consertos de veículos e tratamento médico. Se a qualidade da água potável continuar se deteriorando, mais e mais dinheiro será gasto comprando-se garrafas de água mineral a serem carregadas em nossas mochilas ou malas em toda viagem, longa ou curta (vão nos pedir para esvaziar o conteúdo da garrafa ali mesmo quando chegarmos a este lado do controle de segurança do aeroporto, e precisaremos comprar outra garrafa do lado de lá). Em todos esses casos, e numa multiplicidade de situações similares, mais dinheiro troca de mãos, aumentando os números do PNB. Isso é certo. Mas bem menos óbvio é um crescimento paralelo da felicidade dos consumidores de antidepressivos, vítimas de acidentes de automóveis, portadores de garrafas de água - e, de fato, de tantas pessoas que se preocupam com a má sorte e temem que sua vez de sofrer esteja chegando. Nada disso deveria realmente ser novidade. Como Jean-Claude Michéa relembrou recentemente em seu texto, oportunamente revisto, sobre a conturbada história do "projeto moderno", ainda em 18 de março de 1968, no auge da campanha presidencial,

Robert Kennedy lançou um ataque mordaz à mentira em que se baseia a avaliação da felicidade com base no PNB:

> *Nosso PNB considera em seus cálculos a poluição do ar, a publicidade do fumo e as ambulâncias que rodam para coletar os feridos em nossas rodovias. Ele registra os custos dos sistemas de segurança que instalamos para proteger nossos lares e as prisões em que trancafiamos os que conseguem burlá-los. Ele leva em conta a destruição de nossas florestas de sequóias e sua substituição por uma urbanização descontrolada e caótica. Ele inclui a produção de napalm, armas nucleares e dos veículos armados usados pela polícia para reprimir a desordem urbana. Ele registra... programas de televisão que glorificam a violência para vender brinquedos a crianças. Por outro lado, o PNB não observa a saúde de nossos filhos, a qualidade de nossa educação ou a alegria de nossos jogos. Não mede a beleza de nossa poesia e a solidez de nossos matrimônios. Não se preocupa em avaliar a qualidade de nossos debates políticos e a integridade de nossos representantes. Não considera nossa coragem, sabedoria e cultura. Nada diz sobre nossa compaixão e dedicação a nosso país. Em resumo, o PNB mede tudo, menos o que faz a vida valer a pena.*[4]

Robert Kennedy foi morto poucas semanas depois de publicar essa inflamada acusação e declarar sua intenção de restaurar a importância das coisas que fazem a vida valer a pena - de modo que jamais saberemos se ele teria tentado

transformar suas palavras em realidade caso fosse eleito presidente dos Estados Unidos, muito menos se teria obtido sucesso nisso. O que sabemos, porém, é que nos 40 anos que desde então se passaram houve poucos sinais, se é que houve algum, de que sua mensagem tenha sido ouvida, compreendida, aceita e lembrada - muito menos algum movimento da parte dos representantes que elegemos para renegar e repudiar a pretensão dos mercados de bens ao papel de estrada real para uma vida significativa e feliz, nem evidências de alguma inclinação de nossa parte para remodelarmos nossas estratégias de vida.

Observadores indicam que cerca de metade dos bens cruciais para a felicidade humana não tem preço de mercado nem pode ser adquirida em lojas. Qualquer que seja a sua condição em matéria de dinheiro e crédito, você não vai encontrar num *shopping* o amor e a amizade, os prazeres da vida doméstica, a satisfação que vem de cuidar dos entes queridos ou de ajudar um vizinho em dificuldade, a auto-estima proveniente do trabalho bem-feito, a satisfação do "instinto de artífice" comum a todos nós, o reconhecimento, a simpatia e o respeito dos colegas de trabalho e outras pessoas a quem nos associamos; você não encontrará lá proteção contra as ameaças de desrespeito, desprezo, afronta e humilhação. Além disso, ganhar bastante dinheiro para adquirir esses bens que só podem ser obtidos em lojas é um ônus pesado sobre o tempo e a energia disponíveis para obter e usufruir bens não-comerciais e não-negociáveis como os que citamos acima. Pode facilmente ocorrer, e freqüentemente ocorre, de as perdas

excederem os ganhos e de a capacidade da renda ampliada para gerar felicidade ser superada pela infelicidade causada pela redução do acesso aos bens que "o dinheiro não pode comprar".

O consumo toma tempo (ir ás compras também), e os vendedores de bens de consumo são naturalmente interessados em reduzir ao mínimo o tempo dedicado à agradável arte de consumir. Simultaneamente, eles se interessam em cortar o máximo possível, ou eliminar de uma vez, as atividades que ocupam muito tempo mas geram poucos lucros de mercado. Tendo em vista sua freqüência nos catálogos, as promessas contidas nas descrições dos novos produtos disponíveis - como "não exige nenhum esforço", "não é necessária nenhuma habilidade", "você vai curtir [música, paisagens, delícias do paladar, a limpeza renovada de sua blusa etc] em minutos" ou "com apenas um toque" - parecem presumir que haja uma convergência de interesses entre vendedores e compradores. Promessas como essas são admissões ocultas/oblíquas de que os vendedores de bens não desejam que seus compradores passem muito tempo usufruindo deles, gastando assim um tempo que poderia ser usado em outras incursões de compra - mas, evidentemente, as promessas também devem ser um ponto de venda muito confiável. Deve-se ter descoberto que os potenciais compradores desejam resultados rápidos e um engajamento apenas momentâneo de suas faculdades físicas e mentais - provavelmente a fim de liberar seu tempo para opções mais atraentes. Se as latas podem ser abertas com um tipo de esforço menos "ruim para você" graças a um

novo abridor de latas eletrônico milagrosamente engenhoso, sobrará mais tempo para ser gasto numa academia exercitando-se com aparelhos que prometem uma variedade de exercício "boa para você". Mas, quaisquer que sejam os ganhos de uma transação como essa, seu impacto sobre a soma total de felicidade é, no mínimo, bastante ambíguo.

Laura Potter embarcou numa habilidosa exploração de todos os tipos de sala de espera na expectativa de que viesse a encontrar ali "pessoas impacientes, descontentes, agitadas, xingando cada milissegundo perdido" - explodindo diante da necessidade de esperar pelo "assunto urgente", qualquer que fosse, que os levara para lá.[5] Com nosso "culto à satisfação instantânea", ponderava ela, muitos de nós "teríamos perdido a capacidade de esperar":

> *Vivemos numa era em que "esperar" se transformou num palavrão. Gradualmente erradicamos (tanto quanto possível) a necessidade de esperar por qualquer coisa, e o adjetivo do momento é "instantâneo". Não podemos mais gastar meros 12 minutos fervendo uma panela de arroz, de modo que foi criada uma versão de dois minutos para microondas. Não podemos ficar esperando que a pessoa certa chegue, de modo que aceleramos o encontro ... Em nossas vidas pressionadas pelo tempo, parece que o cidadão britânico do século XXI não tem mais tempo para esperar coisa alguma.*

Mas, para grande surpresa dela (e talvez da maioria de nós), Laura Potter encontrou um quadro bem diferente. Aonde quer que fosse, percebia o mesmo o sentimento: "a espera era um prazer ... Esperar parecia ter se tornado um luxo, uma janela em nossas vidas estritamente agendadas. Em nossa cultura do 'agora', de BlackBerrys, laptops e celulares, os 'esperantes' viam a sala de espera como um refúgio." Talvez, conclui Potter, a sala de espera nos relembre a arte, tão prazerosa mas infelizmente esquecida, de relaxar...

Os prazeres do relaxamento não são os únicos sacrificados no altar da vida apressada em nome da economia de tempo para buscar outras coisas. Quando os efeitos antes atingidos graças a nossa engenhosidade, dedicação e habilidades, adquiridas com dificuldade, foram "terceirizados" numa engenhoca que exige apenas sacar um cartão de crédito e apertar um botão, algo que fazia muitas pessoas felizes e provavelmente era vital para a felicidade de todos se perdeu pelo caminho: o orgulho pelo "trabalho bem-feito", pela destreza, astúcia e habilidade, pela realização de uma tarefa assustadora, a superação de um obstáculo inexpugnável. A longo prazo, as habilidades um dia adquiridas, e a própria capacidade de aprender e dominar novas habilidades, são esquecidas e perdidas, e com elas se vai a alegria de satisfazer o instinto de artífice, essa condição vital para a auto-estima, tão difícil de ser substituída, juntamente com a felicidade oferecida pelo respeito por si mesmo.

Os mercados, evidentemente, estão ávidos por redimir o mal que causaram - com a ajuda de substitutos produzidos

em fábricas para os bens do tipo "faça você mesmo", que não mais podem ser feitos por você mesmo, em função da falta de tempo e vigor. Seguindo a sugestão do mercado e usando seus serviços (remunerados e lucrativos), seria possível, por exemplo, convidar um parceiro para um restaurante, servir às crianças hambúrgueres do McDonald ou pedir "comida para viagem" em vez de preparar refeições "a partir do zero" na cozinha de casa; ou comprar presentes caros para os entes queridos como compensação pelo pouco tempo que passam juntos ou pela raridade das oportunidades de falarem um com o outro, assim como pela ausência, ou quase ausência, de manifestações convincentes de interesse pessoal, compaixão e carinho. Mas mesmo o gosto agradável da comida do restaurante ou os preços altos nas etiquetas e os rótulos prestigiosos fixados aos presentes dificilmente alcançarão o valor, em termos de felicidade agregada, dos bens cuja ausência ou raridade eles devem compensar: bens como reunir-se em torno de uma mesa com comida preparada em conjunto para ser compartilhada, ou ter uma pessoa que nos é importante ouvindo com atenção uma longa exposição de nossos pensamentos, esperanças e apreensões mais íntimos, e provas semelhantes de atenção, compromisso e carinho amorosos. Já que nem todos os bens necessários para a "felicidade subjetiva", e notadamente os não-negociáveis, têm um denominador comum, é impossível quantificá-los; nenhum aumento na quantidade de um bem pode compensar plena e totalmente a falta de um outro de qualidade e proveniência diferentes.

Toda e qualquer oferta exige certo sacrifício da parte do doador, e é precisamente a consciência do auto-sacrifício que aumenta seu sentimento de felicidade. Presentes que não requerem esforço nem sacrifício, e portanto não exigem a renúncia de outros valores cobiçados, são inúteis nesse quesito. O grande humanista e psicólogo Abraham Maslow e seu filho pequeno compartilhavam o amor por morangos. A esposa de Maslow lhes oferecia morangos no café-da-manhã: "Meu filho", ele me contou, "era, como toda criança, impaciente, impetuoso, incapaz de saborear lentamente suas delícias e prolongar sua alegria por mais tempo; ele esvaziava o prato rapidamente e depois olhava, desejoso, para o meu, quase cheio ainda. Toda vez que isso acontecia, eu lhe dava meus morangos. E, sabe," Maslow concluiu a história, "eu me lembro daqueles morangos parecendo mais gostosos na boca dele do que na minha...". Os mercados identificaram perfeitamente a oportunidade de lucrar com o impulso do auto-sacrifício, fiel companheiro do amor e da amizade.

A disposição para o auto-sacrifício tem sido comercializada, da mesma forma que a maior parte dos outros desejos ou necessidades cuja satisfação foi reconhecida como indispensável para a felicidade humana (uma Cassandra de nossos tempos nos advertiria a ter cuidado com os mercados mesmo quando trazem presentes...). Auto-sacrifício agora significa principalmente, e de preferência com exclusividade, dividir uma grande soma em dinheiro, ou possivelmente uma soma maior ainda: um ato que será devidamente registrado nas estatísticas do PNB.

Para concluir: alegar que o volume e a profundidade da felicidade humana podem ser cuidados e adequadamente servidos fixando-se as atenções num único índice - o PNB - é deveras enganoso. Quando transformada em princípio da governança, tal alegação pode também se tornar perigosa, provocando conseqüências opostas àquelas pretendidas e supostamente perseguidas.

Uma vez que os bens capazes de tornar a vida mais feliz começam a se afastar dos domínios não-monetários para o mercado de mercadorias, não há como os deter; o movimento tende a desenvolver um impulso próprio e se torna autopropulsor e auto-acelerador, reduzindo ainda mais o suprimento de bens que, pela sua natureza, só podem ser produzidos pessoalmente e só podem florescer em ambientes de relações humanas intensas e íntimas. Quanto menos for possível oferecer a outras pessoas bens do primeiro tipo, "que o dinheiro não pode comprar", ou quanto menos houver disposição para cooperar com outros em sua produção (a disposição para cooperar é freqüentemente saudada como o bem mais satisfatório que se pode oferecer), mais profundos serão os sentimentos de culpa e infelicidade resultantes. O desejo de compensar e redimir a culpa impulsiona o pecador a buscar substitutos compráveis mais caros para aquilo que não é mais oferecido às pessoas com que ele convive, e assim a gastar ainda mais horas longe delas a fim de ganhar mais dinheiro. A chance de produzir e compartilhar os bens dolorosamente desejados que se está demasiadamente ocupado e exausto para obter e oferecer é, assim, ainda mais empobrecida.

Desse modo, parece que o *aumento do "produto nacional" é* uma medida bastante pobre do *aumento da felicidade.* Ele pode ser visto, em vez disso, como um indicador sensível das estratégias, caprichosas e ilusórias como possam ser, que, em nossa *busca* da felicidade, somos forçados, persuadidos ou induzidos a adotar - ou manipulados para tal. O que aprendemos com as estatísticas do PNB é quantas das rotas seguidas pelos que buscam a felicidade já foram redesenhadas para passar pelas lojas, principais locais onde o dinheiro troca de mãos - quer as estratégias adotadas pelos que buscam a felicidade difiram ou não de outras maneiras (e de fato diferem), e quer as rotas que elas sugerem variem ou não de outras formas (e de fato variam). Podemos deduzir das estatísticas como é forte e generalizada a *crença* de que há um vínculo íntimo entre a felicidade e o volume e qualidade do consumo: um pressuposto subjacente a todas as estratégias mediadas pelas lojas. O que também podemos aprender é com que sucesso os mercados conseguem empregar esse pressuposto oculto como uma máquina que produz lucros - identificando o consumo gerador de felicidade com o consumo dos objetos e serviços postos à venda nas lojas. Nesse ponto, o sucesso do marketing repercute como um destino lamentável e, em última instância, como um fracasso abominável da mesmíssima busca da felicidade a que ele deveria servir.

Um dos efeitos mais seminais de se igualar a felicidade à compra de mercadorias que se espera que gerem felicidade é afastar a probabilidade de a busca da felicidade algum dia chegar ao fim. Essa busca nunca vai terminar - seu fim equi-

valeria ao fim da felicidade como tal. Não sendo possível atingir um *estado* seguro de felicidade, só a *busca* desse alvo teimosamente esquivo é que pode manter felizes (ainda que moderadamente) os corredores. Na pista que leva à felicidade, não existe linha de chegada. Os pretensos meios se transformam em fins: o único consolo disponível em relação ao caráter esquivo do sonhado e ambicionado "estado de felicidade" é permanecer no curso; enquanto se está na corrida, sem cair exausto nem receber um cartão vermelho, a esperança de uma vitória futura se mantém viva.

Alterando sutilmente o sonho da felicidade - da visão de uma vida plena e satisfatória para a busca dos meios considerados necessários para que uma vida assim seja alcançada -, os mercados fazem com que essa busca nunca possa terminar. Seus alvos substituem uns aos outros a uma velocidade estonteante. Os que nela estão empenhados (e, evidentemente, seus zelosos treinadores e guias) entendem plenamente que, se a busca alcançar seu propósito declarado, os alvos perseguidos têm que cair em desuso rapidamente, perder o brilho, a atração e o poder de sedução, ser abandonados e substituídos (muitas vezes seguidas) por outros alvos, "novos e aperfeiçoados", destinados a sofrer destino semelhante. Imperceptivelmente, a visão da felicidade muda da antecipação da alegria ***pós-aquisição*** para o ato de ***compra*** que a precede - um ato transbordante de expectativa jubilosa; jubilosa de uma esperança ainda imaculada e intacta.

Graças à diligência e à perícia dos redatores de publicidade, essa sabedoria adquirida na vida e nas ruas de comér-

cio[1] tende hoje a ser obtida em tenra idade, bem antes de haver uma primeira chance de se ouvir sutis considerações filosóficas sobre a natureza da felicidade e os caminhos para uma vida feliz, que dirá uma chance de estudá-las e refletir sobre sua mensagem. Podemos aprender, por exemplo, a partir da primeira página da seção de moda de uma revista amplamente lida e muito respeitada, que Liberty, uma estudante de 12 anos, "já descobriu como fazer seu guarda-roupa funcionar bem".[6] Sua "loja favorita" é a Topshop, e por uma boa razão: em suas palavras, "embora seja realmente cara, sei que vou sair de lá com alguma coisa que está na moda". O que as freqüentes visitas à Topshop significam para ela é, acima de tudo, um reconfortante sentimento de segurança: os estilistas da Topshop confrontam os riscos do fracasso por ela e assumem a responsabilidade pelas escolhas. Comprando nessa loja, a possibilidade de erro se reduz a zero, ou quase. Liberty não acredita o suficiente no seu próprio gosto e discernimento para comprar (muito menos usar em público) simplesmente aquilo que lhe captou o olhar. Mas as coisas que compra nessa loja ela pode exibir em público com confiança - confiante no reconhecimento, aprovação e, por último, admiração e elevado status que a seguem de perto: todas essas coisas capazes de trazer aquele bem-estar que a exibição em público de roupas e acessórios pretende proporcionar. Diz Liberty sobre o short que comprou em janeiro último: "Eu o odiava. Na verdade, eu o adorava, mas depois, quando o levei

[1] Em inglês britânico "high Street", equivalente ao americano "main Street": rua em que se concentra o comércio mais importante de uma cidade. (N.T.)

para casa, achei que era curto demais. Mas depois eu li a ***Vogue*** e vi aquela mulher de short - e era o meu short da Topshop! Desde então não me separo dele." É isso que a logo, a marca e a localização podem fazer por seus clientes: guiá-los no caminho confusamente sinuoso e minado que leva à felicidade. A felicidade de receber o certificado publicamente reconhecido e respeitado que confirma (com autoridade!) que se está na trilha certa, que ainda se está na competição, e que se tem permissão para manter vivas as esperanças.

O problema é: qual o prazo de validade do certificado? Pode-se apostar que o "desde então" relativo ao "não me separo", válido em abril de 2007, não vai durar muito na longa vida de Liberty. A mulher de short curto não aparecerá na ***Vogue*** alguns números depois. O certificado de aprovação pública revelará suas letrinhas pequenas e seu prazo de validade abominavelmente curto. Pode-se até apostar que, em sua próxima visita à Topshop, Liberty não encontrará shorts parecidos - se é que ela iria procurá-los, o que é improvável. Mas você teria 100% de chance de ganhar se apostasse que as visitas de Liberty à Topshop vão continuar. Ela vai voltar lá muitas outras vezes. Por quê? Em primeiro lugar, porque aprendeu a confiar na sabedoria do funcionário da loja, quem quer que seja, que decide o que colocar nas prateleiras e cestas no dia de sua visita. Ela confia que eles vendam produtos que vêm com a garantia de aprovação pública e reconhecimento social. Em segundo lugar, ela já sabe, a partir de sua breve mas intensa experiência, que o que foi colocado nas prateleiras e cestas num dia não estará lá alguns dias depois,

e que para atualizar o conhecimento, que envelhece rapidamente, do que "(ainda) é *in"* e do que "(já) é *out"* e descobrir o que está bem "on" hoje, embora ontem nem estivesse à mostra, deve-se visitar a loja com freqüência o suficiente para garantir que o guarda-roupa continue sempre "funcionando bem".

A menos que você descubra uma marca, uma logo, uma loja em que possa confiar, você fica confuso e pode estar perdido. Marcas, logos, lojas são os poucos refúgios seguros remanescentes em meio às terríveis correntezas que ameaçam sua segurança; os poucos refúgios da certeza num mundo inquietantemente incerto. Por outro lado, contudo, se você investisse sua confiança numa marca, numa logo ou numa loja, teria hipotecado seu futuro. Os certificados de curto prazo de "ser *in"* ou "estar na moda" só continuarão a ser emitidos enquanto você mantiver seu investimento. E as pessoas por trás da marca, da logo ou da loja providenciarão para que o prazo de validade dos certificados recém-emitidos não seja maior que o dos antigos, se não for ainda menor.

Obviamente, hipotecar o futuro é assunto grave, uma decisão séria para se tomar. Liberty tem 12 anos e um longo futuro pela frente, mas não importa que se tenha um futuro longo ou curto: buscar a felicidade numa sociedade de mercado de consumo caracterizada por marcas, logos e lojas *exige* que ele seja hipotecado. O celebrado ator que aparece num anúncio de página inteira da Samsonite é muito mais velho que Liberty, mas seu futuro parece igualmente hipotecado - embora, como é adequado para sua idade, o contrato de hipo-

teca tenha sido assinado lá no passado (ou pelo menos é isso que o anúncio insinua). O título do anúncio, "Lifes a journey" [A vida é uma jornada], abre caminho para a mensagem em negrito, parte dela em letras maiúsculas: "CARÁTER é manter uma IDENTIDADE sólida" (atentem para o "manter"). O celebrado ator, fotografado num barco navegando pelo Sena com a catedral de Notre Dame ao fundo, porta o último produto da Samsonite, uma pasta "Graviton" (notem a referência à "gravidade/seriedade” [2] no nome de um acessório de viagem que apregoa sua leveza) - uma imagem que os redatores, temendo que ela não seja plenamente digerida, se apressam em explicar: o celebrado ator, dizem eles, "faz uma afirmação ao viajar com a Graviton da Samsonite". Mas eles não dizem nada sobre o conteúdo da afirmação. Esperam, certamente não sem razão, que para um leitor experiente o conteúdo não apresente ambigüidade nem precise de explicações. O significado da afirmação será facilmente apreendido: "Estou voltando da loja de departamentos John Lewis, onde a Graviton entrou em liquidação. Eu comprei uma, juntamente com outras pessoas importantes, e assim aumentei (mantive?) minha própria importância."

Para o celebrado ator, assim como para Liberty, ter e apresentar em público coisas que portam a marca e/ou logo certos e foram obtidas na loja certa é basicamente uma questão de adquirir e manter a *posição social* que eles detêm ou a que aspiram. A posição social nada significa a menos que te-

---

[2] Em inglês "gravity", que significa tanto "seriedade", "austeridade", "compostura", quanto "importância". (N.T.)

nha sido socialmente *reconhecida* - ou seja, a menos que a pessoa em questão seja aprovada pelo tipo certo de "sociedade" (cada categoria de posição social tem seus próprios códigos jurídicos e seus próprios juízes) como um membro digno e legítimo - como "um de nós".

Marcas, logos e grifes são os termos da *linguagem do reconhecimento.* O que se espera que seja e, como regra, deve ser "reconhecido" com a ajuda de grifes e logos é o que foi discutido nos últimos anos sob o nome de *identidade.* A operação acima descrita está por trás da preocupação com a "identidade" a que foi concedida tal central idade em nossa sociedade de consumidores. Mostrar "caráter" e ter uma "identidade" reconhecida, assim como descobrir e obter os meios de assegurar a realização desses propósitos inter-relacionados, tornam-se preocupações centrais na busca de uma vida feliz.

Embora continue sendo um tema importante e uma tarefa absorvente desde a passagem, ocorrida no início da Idade Moderna, da sociedade da "atribuição" para a da "realização" (ou seja, de uma sociedade em que as pessoas "nasciam em" suas identidades para uma em que a construção da identidade é tarefa e responsabilidade delas), a "identidade" agora compartilha o destino de outros equipamentos da vida: espera-se e prefere-se que ela, na falta de uma direção determinada definitiva, e não mais destinada a deixar atrás de si traços sólidos e indestrutíveis, seja fácil de ser fundida e passível de ser remodelada em diferentes formatos. Antes um "projeto para toda a vida", a identidade agora se transformou num atri-

buto momentâneo. Uma vez planejada, não é mais "construída para durar eternamente": precisa ser continuamente *montada* e *desmontada.* Cada uma dessas duas operações aparentemente contraditórias tem a mesma importância e tende a ser igualmente absorvente.

Em vez de exigir pagamento adiantado e uma assinatura válida para toda a vida, sem cláusula de cancelamento, a manipulação da identidade assemelha-se agora a um serviço *"pay as you watch".*[3] Ainda é uma preocupação constante, mas agora se divide numa multiplicidade de esforços extremamente fracos (e, graças ao progresso nas técnicas de marketing, cada vez mais fracos), prontos a serem absorvidos pela atenção mais fugidia; uma sucessão de surtos de atividade súbitos e frenéticos que não é nem pré-planejada nem previsível, mas tem, em vez disso, efeitos imediatos que seguem confortavelmente próximos e não ameaçam abusar de sua hospitalidade.

As habilidades exigidas para enfrentar o desafio da manipulação líquido-moderna do reprocessamento e reciclagem da identidade são semelhantes às de um malabarista, ou, mais exatamente, à engenhosidade e destreza de um prestidigitador. A prática de tais habilidades tem sido colocada ao alcance de um consumidor comum, mediano, pelo expediente do *simulacro* - fenômeno (na memorável descrição de Jean Baudrillard) similar às doenças psicossomáticas, conhecidas por eliminarem a distinção entre "as coisas tal como são" e

---

[3] Sistema de prestação de serviço em que o cliente só paga pelo tempo que assistiu ao programa ou canal. (N.T.)

"as coisas como aparentam ser", entre "realidade" e "ilusão", ou entre o "verdadeiro estado" das coisas e sua "simulação". O que antes era visto e sofrido como uma labuta interminável exigindo mobilização ininterrupta e um oneroso escoamento de todos os recursos "interiores", agora pode ser alcançado com a ajuda de substitutos e engenhocas compráveis por uma módica soma em dinheiro - embora, evidentemente, a atratividade de uma identidade composta de adornos comprados cresça proporcionalmente à quantidade de dinheiro despendida. Mais recentemente, ela começou a subir também de acordo com a demora na espera, já que as lojas mais prestigiosas e exclusivas introduziram listas de espera - claramente sem outro propósito senão reforçar a distinção com que os aguardados símbolos de identidade agraciam seus compradores. Como Georg Simmel, um dos fundadores da ciência social, assinalou muito tempo atrás, os valores são mensurados pelos outros valores que devem ser sacrificados para obtê-los, e a demora na satisfação é reconhecidamente o mais penoso dos sacrifícios para quem se encontra nos ambientes em rápido movimento e em rápida mudança característicos de nossa sociedade líquido-moderna de consumidores.

Anular o passado, "renascer", adquirir um eu *[self]* diferente e mais atraente ao mesmo tempo em que se descarta aquele que está velho, usado e não é mais desejado, reencarnar como "uma pessoa completamente diversa" e começar de "um novo início"... essas sedutoras ofertas são difíceis de rejeitar de imediato. Com efeito, por que trabalhar para o auto-aperfeiçoamento com todos os esforços extenuantes e o dolo-

roso auto-sacrifício que essa labuta inevitavelmente exige? E no caso de todo esse esforço, abnegação e austeridade doentia não conseguir compensar as perdas num tempo suficientemente curto, por que pôr dinheiro a perder? Não é óbvio que é mais barato, e mais rápido, e mais completo, e mais conveniente, e mais fácil de se alcançar, eliminar as perdas e começar a ganhar - livrar-se da pele velha, das manchas, verrugas e tudo mais, e comprar uma nova, prontinha para ser usada?

Não há nada de novo em tentar fugir quando as coisas realmente esquentam. As pessoas têm procurado fazer isso, com resultados variados, em todas as épocas. O que de fato é novo é o sonho gêmeo *de fugir do próprio eu* e *adquirir um outro feito sob encomenda* - e a convicção de que transformar esse sonho em realidade é algo que está a nosso alcance. Não apenas *uma* opção possível, mas a *mais fácil,* a que tem probabilidade de funcionar em caso de encrenca; um atalho opcional, uma escolha menos trabalhosa, que consome menos tempo e energia, e portanto *mais barata,* em todos os aspectos, se avaliada, segundo o conselho de Simmel, pelo volume dos outros valores que tiveram de ser abandonados ou cortados.

Se a felicidade está permanentemente ao alcance, e se alcançá-la leva apenas os poucos minutos necessários para folhear as Páginas Amarelas e sacar o cartão de crédito, então, obviamente, um eu que não consiga atingir a felicidade não pode ser "real" ou "genuíno", mas antes uma relíquia da indolência, ignorância ou inépcia - senão das três em conjun-

to. Esse eu deve ser uma imitação ou uma fraude. A ausência de felicidade, ou uma felicidade insuficiente, ou menos intensa que o tipo proclamado como alcançável por todos que tentaram o bastante e usaram os meios e habilidades adequados, é todo o motivo de que se precisa para recusar o "eu" que se tem e embarcar e prosseguir numa viagem de autodescoberta (ou auto-invenção). Eus fraudulentos ou arruinados devem ser descartados com base na "inautenticidade", enquanto a busca pelo verdadeiro prossegue. E há pouca razão para abandonar essa busca quando se tem certeza de que em breve o momento vivido fará parte da história e outro momento chegará, trazendo novas promessas, explodindo de novos potenciais, pressagiando um novo início...

Numa sociedade de compradores e numa vida de compras, *estamos felizes enquanto não perdemos a esperança de sermos felizes.* Estamos seguros em relação à infelicidade enquanto uma parte dessa esperança ainda palpita. E portanto a chave para a felicidade e o antídoto da miséria é manter *viva* a esperança de ficar feliz. Mas ela só pode permanecer viva sob a condição de uma rápida sucessão de "novas oportunidades" e "novos inícios", e da perspectiva de uma cadeia infinitamente longa de novos inícios à frente. Essa condição é produzida dividindo-se a vida em episódios, ou seja, em fatias de tempo preferivelmente independentes e auto-suficientes, cada uma com enredo, personagens e final próprios. Esse último requisito - o final - é alcançado se os personagens que atuam, ou sobre os quais se atua no curso do episódio, presumivelmente se engajam apenas pelo tempo de sua duração,

sem compromisso de serem admitidos no episódio seguinte. Como cada episódio tem sua própria trama, cada qual precisa de um novo elenco. Um compromisso indefinido, interminável, limitaria seriamente a variedade de tramas disponíveis para os episódios subseqüentes. Um compromisso indefinido e a busca da felicidade parecem conflitantes. Numa sociedade de consumidores, todos os laços e vínculos devem seguir o padrão da relação entre o comprador e as mercadorias que ele adquire: das mercadorias não se espera que abusem da hospitalidade, e elas devem deixar o palco da vida no momento em que comecem a perturbá-lo em vez de adorná-lo; dos compradores não se espera - nem estão eles dispostos a isso - que jurem fidelidade eterna às aquisições que trazem para casa ou que lhes concedam direito de residência permanente. As relações do tipo consumista são, desde o começo, "até segunda ordem".

Numa recente pesquisa sobre os novos tipos de relacionamento que tendem a substituir o antigo "até que a morte os separe", Stuart Jeffries observa a maré montante da "compromissofobia" e descobre que são "cada vez mais comuns" os "esquemas de comprometimento *light* que minimizam a exposição a riscos".[7] Esses esquemas visam a espremer o veneno do ferrão. Entrar num relacionamento é sempre um negócio arriscado, já que as armadilhas e espinhos do convívio tendem a se revelar gradualmente, e é muito difícil realizar antecipadamente seu inventário total. Entrar num relacionamento associado ao compromisso de mantê-lo a despeito de qualquer adversidade, o que quer que aconteça, é como assinar

um cheque em branco. Isso pressagia a possibilidade de se confrontar com algo ainda desconhecido, e com desconfortos e sofrimentos inimagináveis, sem uma cláusula de escape que possa ser invocada. Os relacionamentos "novos e aperfeiçoados", "de comprometimento *light*", reduzem seu tempo de duração para que ele seja o mesmo da satisfação que produzem: o compromisso é válido até que a satisfação desapareça ou caia abaixo de um padrão aceitável - e nem um instante mais.

Alguns anos atrás, na esperança de interromper uma maré montante que ainda se considerava apenas uma moda passageira, travou-se uma batalha sob o lema "Um cachorro é para toda a vida, não apenas para o Natal", tentando evitar o abandono de animais indesejados no mês de janeiro, quando as crianças se viam saturadas pelo potencial de seus presentes natalinos para proporcionar prazer e começaram a se cansar das tarefas diárias exigidas de quem toma conta de um cachorro. Mas, como nos conta o estudo de Jeffries, uma firma americana altamente bem-sucedida, a Flexpetz, se preparava para abrir em outubro de 2007 uma filial londrina que "possibilitará aos clientes gastarem apenas algumas horas, ou alguns dias" com um de seus cães criados para aluguel, "amáveis e plenamente treinados". A Flexpetz é uma das empresas, que se multiplicam rapidamente, especializadas em "serviços que oferecem prazeres tradicionais sem o incômodo da propriedade". A tendência a colocar a transitoriedade onde a regra era a permanência não se limita aos animais domésticos. No extremo dessa tendência está o rápido crescimento do

número de lares administrados por casais que "vivem juntos" mas são hostis aos votos do matrimônio. Em 2005 o número de casais consensuais (não para sempre, provavelmente) chegou a bem mais que dois milhões.

Há pelo menos duas maneiras diferentes de avaliar o impacto da "compromissofobia" sobre o estado e as perspectivas da felicidade de nossos contemporâneos. Uma delas é dar boas-vindas e aplaudir a redução dos custos de um período prazeroso. O espectro das restrições futuras que sempre pairou sobre as parcerias com compromisso era, afinal de contas, a proverbial mosca capaz de contaminar e estragar um barril do ungüento do mais doce aroma; matar a mosca antes que ela comece sua perniciosa travessura é, obviamente, um avanço significativo. No entanto, como Stuart Jeffries descobriu, uma das maiores locadoras de automóveis aconselha seus clientes a darem nomes pessoais ao carro que alugam repetidas vezes, intermitentemente, Jeffries comenta: "A sugestão é tocante. Certamente indica que, ainda que sejamos menos propensos do que nunca a nos comprometermos com alguma coisa a longo prazo, os prazeres sentimentais, talvez até auto-ilusórios, da união seguem conosco - como fantasmas de antigos modos de ser."

Como isso é verdadeiro. Com grande freqüência, como muitas vezes ocorreu no passado, descobrimos que dois proveitos não cabem num único saco. Ou que não existe almoço grátis. Que há um preço a ser pago por todo ganho. Você se livra da tarefa desconfortável de cuidar diariamente daquilo que usa ocasionalmente - um carro precisa sempre de lava-

gem, checagem dos pneus, troca de óleo, renovação da licença e do seguro e de centenas de outras coisas, grandes e pequenas, a serem lembradas e feitas, e você pode se aborrecer e se queixar do incômodo e da perda do precioso tempo que poderia ser usado em diversões mais prazerosas. Mas (de modo surpreendente para alguns, esperado para outros), cuidar das necessidades de seu carro não é algo necessariamente desagradável. Há também um prazer todo próprio no fato de se ter realizado um trabalho bem-feito e em ter sido você - precisamente você, usando suas habilidades e provando sua dedicação - quem o realizou. E lentamente, talvez de modo imperceptível, nasce esse prazer dos prazeres: o "prazer da ligação", que deve seu crescimento saudável em igual medida às qualidades do objeto de seus cuidados e à qualidade dos próprios cuidados. Esse prazer esquivo, mas muito real e extremamente intenso do "Eu-Tu", do "vivemos um para o outro", do "somos um só". O prazer de "fazer uma diferença" que não interessa apenas a você. De causar um impacto e deixar sua marca. De sentir-se necessário - e insubstituível: um sentimento profundamente prazeroso, embora tão difícil de obter, e totalmente inatingível, ou melhor, inconcebível na solidão da preocupação consigo mesmo e quando a atenção se concentra estritamente na autocriação, na auto-afirmação e no autofortalecimento. Esse sentimento só pode vir de um sedimento do tempo, do tempo preenchido com seus cuidados - sendo estes o fio precioso com que se tecem as telas resplandecentes da ligação e do convívio.

A receita ideal de Friedrich Nietzsche para uma vida feliz, plenamente humana - um ideal que ganha popularidade em nossos tempos pós-modernos ou "líquido-modernos" -, é a imagem do Super-Homem, o grande mestre da arte da auto-afirmação, capaz de se evadir ou escapar de todos os grilhões que restringem a maioria dos mortais comuns. O Super-Homem é um verdadeiro aristocrata - "os poderosos, os bem-situados, os altivos, que pensavam que eles mesmos eram bons, e que suas ações eram boas",8 quer dizer, até se renderem à reação e à chantagem do *ressentimento* vingativo de "todos os vis, os pobres de espírito, os vulgares, os plebeus", recuarem e perderem sua autoconfiança e determinação. O Super-Homem (ou, em outra tradução, o Homem Superior) é, podemos dizer, o aristocrata do passado (ou mais precisamente o aristocrata tal como retratado/imaginado por Nietzsche como tendo existido em algum ponto do passado) ressuscitado ou reencarnado nessa forma imaculada, pura e completa, repelindo todos os dejetos psíquicos de seus infortúnios e humilhações temporários e recriando por vontade e ação próprias o que para os aristocratas originais de outrora vinha de modo prosaico e natural. ("Os 'bem-nascidos'", insistia Nietzsche, "simplesmente se *sentiam* os 'felizes'; não precisavam fabricar artificialmente a sua felicidade ... [nem] se persuadirem ou mentirem para si mesmos de que eram felizes ... Homens completos como eram, de força exuberante, e portanto *necessariamente* enérgicos, eram sábios demais para dissociarem a felicidade da ação - a atividade vem a ser, em suas mentes, necessariamente considerada como felicidade."[9])

Para o Homem Superior de Nietzsche, o poder e a determinação de desconsiderar todas as regras e obrigações são em si mesmos um valor supremo a ser defendido com unhas e dentes contra a conciliação. Contudo, um obstáculo formidável no caminho do autocontrole à Super-Homem, como ele logo descobriria, era a inflexível lógica do tempo - em particular, segundo o comentário perspicaz de Hanna Buczynska-Garewicz,"[10] a perturbadora mas invencível "capacidade de resistência do momento". O autocontrole exige a capacidade de anular ou pelo menos neutralizar o impacto de forças externas hostis ao projeto de autocriação, porém as mais formidáveis e avassaladoras dessas forças são precisamente as marcas, sedimentos ou dejetos do *próprio* impulso do potencial Super-Homem para completar o autocontrole; as conseqüências dos feitos que ele mesmo empreendeu e realizou em seu interesse. O momento presente (e cada passo no caminho para completar o autocontrole é um ou outro "momento presente") não pode ser sistematicamente separado de tudo que já aconteceu. Um "novo início" é uma fantasia que não pode de fato ser realizada, já que o ator chega ao momento atual portando marcas indeléveis de todos os momentos anteriores; e, sendo um Super-Homem, as marcas dos momentos passados só podem ser as de seus próprios feitos pregressos. Um "episódio" plenamente independente e auto-suficiente é um mito. Os atos têm conseqüências que lhes sobrevivem. "A vontade que planeja o futuro é privada pelo passado de sua liberdade", comenta Buczynska-Garewicz. "A vontade de liquidar velhas contas se volta para o passado, e esse é [como

dizia Zaratustra, o porta-voz literário de Nietzsche] o ranger de dentes e solitário tormento da vontade." A "capacidade de resistência do momento" é, podemos dizer, o dobre de finados das tentativas de um "novo início". A um ouvido treinado, seu som seria audível bem antes que se tentasse esse "novo início". Na gestação do autocontrole, a vida da maioria dos embriões termina em aborto espontâneo, se não provocado.

Nietzsche deseja que o Homem Superior trate o passado (incluindo seus próprios feitos e compromissos anteriores) com desprezo e se sinta livre em relação a ele. Mas permitam-me repetir: o passado que atrasa ou detém o vôo da imaginação e ata as mãos dos planejadores do futuro nada mais é que um sedimento de momentos passados; as fraquezas atuais são efeitos diretos ou indiretos de suas antigas demonstrações de força. E, horror dos horrores, quanto mais capazes e resolutos os aspirantes a "Super-Homens" (ou seja, os homens e mulheres que levaram a sério a convocação de Nietzsche e resolveram segui-lo), mais habilmente dominam, manipulam e exploram cada um dos momentos atuais para completar e expandir a felicidade contida no poder e suas manifestações, e mais profundas e ainda mais indeléveis tenderão a ser as marcas de suas "realizações", e mais estreito será seu futuro espaço de manobra.

O Homem Superior de Nietzsche parecia destinado a terminar como a maioria de nós, simples mortais. Como, por exemplo, o herói do conto de Douglas Kennedy sobre um "homem que queria viver sua vida"." Esse homem se mantinha fechado por trás das paredes das obrigações que o cerca-

vam, constantemente adensadas por um número cada vez maior de armadilhas e emboscadas da vida familiar, o tempo todo sonhando com mais liberdade. Ele decidiu livrar-se das responsabilidades ao mesmo tempo em que aumentava o fardo que o mantinha preso ao solo, tornando exaustivo o menor movimento. Envolvido (ou melhor, envolvendo-se) nessas contradições insolúveis, o herói de Kennedy não sofria uma opressão maior do que qualquer pessoa. Não era vítima de ninguém, nem alvo de ressentimento ou malícia. Seus sonhos de liberdade para se auto-afirmar não eram obstados por ninguém a não ser ele mesmo, e apenas seus próprios esforços de auto-afirmação faziam com que a carga sob a qual ele afundava e gemia fosse composta dos frutos cobiçados e, de fato, acalentados desses esforços: de sua carreira, sua casa, seus filhos, seu amplo crédito - todos esses admiráveis e cobiçados "benefícios da vida" que ofereciam uma boa razão, como sugere Kennedy, para se levantar da cama de manhã...

Portanto, fosse essa ou não a intenção de Nietzsche, podemos interpretar sua mensagem (provavelmente ao contrário do que ele pretendia...) como um aviso: embora a auto-afirmação seja o destino humano, e embora para implementar esse destino fosse necessário um poder genuinamente *sobre-humano* de autocontrole, e embora fosse preciso buscar, reunir e empregar uma força verdadeiramente sobre-humana para realizar esse destino e assim fazer justiça a seu próprio potencial *humano,* o "projeto Super-Homem" carrega desde o início as sementes de sua derrota. Talvez inevitavelmente.

Nossas vidas, quer o saibamos ou não e quer o saudemos ou lamentemos, são obras de arte. Para viver como exige a arte da vida, devemos, tal como qualquer outro tipo de artista, estabelecer desafios que são (pelo menos no momento em que estabelecidos) difíceis de confrontar diretamente; devemos escolher alvos que estão (ao menos no momento da escolha) muito além de nosso alcance, e padrões de excelência que, de modo perturbador, parecem permanecer teimosamente muito acima de nossa capacidade (pelo menos a já atingida) de harmonizar com o que quer que estejamos ou possamos estar fazendo. Precisamos *tentar o impossível.* E, sem o apoio de um prognóstico favorável fidedigno (que dirá da certeza), só podemos esperar que, com longo e penoso esforço, sejamos capazes de algum dia alcançar esses padrões e atingir esses alvos, e assim mostrar que estamos à altura do desafio.

A incerteza é o hábitat natural da vida humana - ainda que a esperança de escapar da incerteza seja o motor das atividades humanas. Escapar da incerteza é um ingrediente fundamental, mesmo que apenas tacitamente presumido, de todas e quaisquer imagens compósitas da felicidade. É por isso que a felicidade "genuína, adequada e total" sempre parece residir em algum lugar à frente: tal como o horizonte, que recua quando se tenta chegar mais perto dele.

• 2 •

• As Misérias da Felicidade •

O *Financial Times,* leitura diária obrigatória para milhares de ricos e poderosos, e para um número muito maior de malsucedidos cujo sonho é se juntar a eles, publica mensalmente um luxuoso suplemento intitulado "Como Gastá-lo", o "o" referindo-se ao dinheiro. Ou melhor, àquele que sobra depois de se cuidar de todos os investimentos que prometem mais dinheiro ainda, e de pagar as enormes contas de manutenção de casa e jardim, os custos das roupas sob medida, as pensões dos ex-parceiros e os débitos dos carros de luxo. Em outras palavras, essa margem de livre escolha (às vezes ampla, e que sempre se deseja mais ampla ainda) diante dos tipos de necessidades a que os ricos e poderosos são obrigados a sucumbir. O "o" a ser gasto é a esperada recompensa por dias repletos de escolhas perigosas e enervantes e por muitas noites insones assombradas pelo horror de passos em falso e apostas erradas. É a alegria que faz as dores valerem a pena. Em suma, "o" significa *felicidade.* Ou melhor, a esperança de felicidade que *é* felicidade. Ou pelo menos se imagina e se espera ardentemente que assim seja...

Ann Rippin fez o esforço de folhear sucessivos números de "Como Gastá-lo" para descobrir o que se oferece ao "jovem moderno em trajetória ascendente" como fonte/símbolo/evidência material da felicidade alcançada.[1] Como

era de se esperar, todos os caminhos para a felicidade sugeridos passavam por lojas, restaurantes, salões de massagem e outros locais em que se pode gastar dinheiro. E dinheiro grande: 30 mil libras por uma garrafa de conhaque, ou uma adega de 75 mil libras para armazená-la na companhia de outras garrafas e encantar (provocar inveja? humilhar? envergonhar? arrasar?) o grupo de amigos convidados a visitá-lo e admirá-lo. Mas, além dos preços que certamente manterão quase toda a raça humana do lado de fora, algumas lojas e restaurantes têm algo extra a oferecer, algo que vai evitar que o resto da raça humana sequer se aproxime da porta: um endereço secreto, terrivelmente difícil de obter e que presenteia os pouquíssimos que o conseguem com o sentimento celestial de "ter sido escolhido" - ser elevado a alturas que os simples mortais nem sonhariam atingir. O tipo de sentimento que talvez tenha sido experimentado pelos místicos ao ouvirem o anjo mensageiro anunciando a divina graça, mas, em nossos tempos sóbrios, realistas, pragmáticos da "felicidade agora!", dificilmente disponível por meio de atalhos que não passem por lojas.

Como explica um colaborador permanente de "Como Gastá-lo", o que torna tão "encantadores" alguns perfumes exorbitantemente caros é o fato de "terem sido reservados para clientes fiéis". Além de uma fragrância incomum, eles oferecem um emblema olfativo de magnificência e de pertencimento ao grupo dos magnificentes. Como Ann Rippin indica, esse tipo de êxtase e outros semelhantes combinam o sentimento de pertencimento a uma categoria exclusiva - um gru-

po vedado a quase todos os outros - com o distintivo do supremo bom gosto, discernimento e *savoir-faire* (demonstrados pela exibição de objetos ou pela visita a lugares que são fechados para os outros). O que essa combinação resume é o conhecimento da exclusividade: de se estar entre os poucos escolhidos. As delícias do paladar, da visão, dos ouvidos, do nariz e dos dedos são multiplicadas pelo conhecimento de que bem poucas, se é que alguma delas, são saboreadas pelos paladares e outros órgãos sensíveis ao prazer de qualquer outra pessoa - ainda que maioria pudesse dar um braço e uma perna para prová-las... Será que é o senso de privilégio que torna felizes os ricos e poderosos? Será que o progresso rumo à felicidade pode ser medido pela rarefação do grupo de companheiros de viagem? Ou será pelo menos que essa crença, quer explicitada ou mantida em segredo e jamais articulada, é que guia a busca da felicidade dos leitores de "Como Gastá-lo"?

O que quer que seja, segundo Rippin essa maneira de alcançar o estado de felicidade só fica a meio caminho do sucesso, na melhor das hipóteses: as alegrias momentâneas que ela traz se dissolvem e logo se dispersam na ansiedade de longo prazo. O "mundo da fantasia" criado pelos editores de "Como Gastá-lo", insiste ela, é marcado pela "fragilidade e a impermanência. A luta por legitimidade mediante a magnificência e o excesso implica instabilidade e vulnerabilidade." Os ocupantes desse "mundo da fantasia" estão cientes de que "nunca terão o bastante, ou, na verdade, um volume suficiente de coisas bastante boas para estarem a salvo. O consumo

não leva à certeza e à saciedade. O bastante nunca bastará." Como um dos colaboradores de "Como Gastá-lo" adverte seus leitores, num mundo em que "todos" podem ter um carro de luxo, os que realmente miram alto "não têm opção senão comprar um melhor".

É isso que nos chama a atenção quando (se) olhamos mais de perto. Mas nem todos dão essa olhada, menos ainda se preocupam com isso, e muitos menos poderiam olhar caso se preocupassem -já que o preço dos lugares com boa visibilidade está a quilômetros de seus meios e se recusa a chegar mais perto. Mas os ocasionais lampejos desse tipo de "busca da felicidade" que a maioria de nós se pode dar ao luxo de ver como "brindes" de *Hello* e outras revistas de celebridades nos convidam a seguir a maré, em vez de nos prevenirem contra essa tentativa. Afinal, isso é o que nos faria algum daqueles VIPs... A perspectiva da dor causada pela ansiedade, embora desconcertante, é um pequeno preço a pagar para chegar ao topo. A mensagem parece tão sensata quanto direta: o caminho para a felicidade passa pelas lojas e, quanto mais exclusivas, maior a felicidade alcançada. Atingir a felicidade significa a aquisição de coisas que outras pessoas não têm chance nem perspectivas de adquirir. A felicidade exige que se pareça *estar à frente dos competidores...*

As lojas das ruas populares não prosperariam se não fossem as butiques ocultas em ruelas ou com endereços seletiva (e esparsamente!) divulgados. As butiques das ruelas vendem produtos diferentes daqueles oferecidos nas lojas das ruas populares, mas passam a mesma mensagem, prometem

realizar sonhos espantosamente semelhantes. O que as butiques fizeram pelos poucos escolhidos certamente emprestará autoridade e credibilidade às promessas das cópias massificadas vendidas nas lojas. E as promessas, em ambos os casos, são marcantemente parecidas: torná-lo "melhor *que...*" - e portanto capaz de sobrepujar, humilhar, rebaixar e degradar outras pessoas que sonharam fazer o que você fez, mas fracassaram. Em suma, a promessa da regra universal de *estar à frente dos competidores* trabalhando *para você...*

Outro jornal, conhecido por ser consultado por muitos leitores do *Financial Times,* resenha regularmente novidades do mercado de jogos de computador. Vários deles devem sua popularidade à diversão que oferecem: ensaios *seguros* e *livremente* escolhidos da prática do estar sempre à frente, que no mundo real é tão *arriscada* e perigosa quanto *obrigatória* e inevitável. Esses jogos lhe permitem fazer o que você foi estimulado a fazer, ou talvez tenha até desejado fazer, se não fosse impedido pelo medo de se ferir ou pela objeção consciente a ferir outras pessoas. Um desses jogos, recomendado como o "maior massacre" e um *"demolition derby"*[4] "até o último homem", é descrito por um crítico aparentemente entusiasta e não particularmente irônico:

> *O mais divertido ... são os eventos que exigem que você se choque com* **timing** *e precisão para fazer voar pelo pára-brisa a imitação de motorista, para que ele caia*

[4] Evento em que dez ou mais competidores deliberadamente atiram seus veículos sobre os dos outros. (N.T.)

num dos muitos eventos da arena. De atirar seu infeliz protagonista por imensas pistas de boliche a fazê-lo rolar como um seixo por vastas extensões de água, todos os jogos são igualmente ridículos, violentos e hilariantes de se jogar.

Sua destreza (seu *timing* e precisão ao desferir os golpes) contra o "infortúnio" de seu protagonista (a incapacidade dele de lhe retribuir à altura) é o que torna o estar à frente tão divertido e "hilariante de se jogar". A auto-estima, o reforço do ego derivado da demonstração de suas supremas habilidades, foi obtida à custa da humilhação do protagonista. Sua destreza poderia ser a mesma, mas seria menos satisfatória e menos divertida sem o protagonista em efígie lançado pelo pára-brisa enquanto você permanecia em segurança no assento do motorista.

Max Scheler observava, já em 1912, que em vez de experimentar valores antes de compará-los, a pessoa média só aprecia um valor "por comparação, e no curso da comparação", com as posses, condições, situação ou qualidade de outra(s) pessoa(s).[2] O problema é que um efeito colateral freqüente desse tipo de comparação é a descoberta de que não se possui um valor apreciado. Essa descoberta e, mais ainda, a consciência de que a aquisição e o desfrute desse valor estão *além da capacidade da pessoa* provocam os mais fortes sentimentos e desencadeiam duas reações opostas, mas igualmente vigorosas: um desejo irresistível (ainda mais tormentoso pela suspeita de que pode ser impossível realizá-lo) e o

ressentimento - o rancor causado pelo impulso desesperado de evitar a autodepreciação e o autodesprezo, diminuindo, ridicularizando e degradando o valor em questão, juntamente com seus portadores. E podemos observar que, por ser composta de dois impulsos mutuamente contraditórios, a experiência da humilhação provoca uma atitude muito ambivalente - o protótipo da "dissonância cognitiva", um foco de comportamento irracional e uma fortaleza impenetrável contra os argumentos da razão. É também uma fonte de perpétua ansiedade e desconforto espiritual para todos que aflige.

Mas os que ela aflige, como antecipara Max Scheler, somam-se a um grande número de contemporâneos nossos. A indisposição é contagiosa e poucos habitantes da sociedade líquido-moderna de consumidores, se é que algum, podem se gabar de serem totalmente imunes à ameaça de contaminação. Nossa vulnerabilidade, diz Scheler, é inevitável (e provavelmente incurável) num tipo de sociedade em que a relativa igualdade de direitos políticos e outros e a igualdade social formalmente reconhecida caminham de par com uma enorme diferenciação em termos genuínos de poder, posses e educação; uma sociedade em que todos "têm o direito" de se considerarem iguais a todos os outros, embora sendo, de fato, incapazes de se igualar a eles.[3]

Numa sociedade assim, a vulnerabilidade também é (ao menos potencialmente) universal. Sua universalidade, assim como a da tentação do estar à frente, à qual se relaciona intimamente, reflete a insolúvel contradição interna de uma sociedade que estabelece para todos os membros um padrão de

felicidade que a *maioria* desses "todos" é incapaz ou impedida de alcançar.

Num conselho que poderia ser dirigido aos consumidores da sociedade de consumidores — já que foi escrito numa linguagem que eles entenderiam com facilidade e recorre a metáforas singularmente evocativas de sua visão de mundo (mesmo que não esteja particularmente sintonizado com suas inclinações e preferências) -, Epicteto, um velho escravo romano que se converteu num dos fundadores da escola estóica de filosofia, sugeriu o seguinte:

> *Imagine sua vida como se fosse um banquete onde você deve se comportar com cortesia. Quando os pratos lhe forem passados, estenda a mão e sirva-se de uma porção moderada. Se algum prato não lhe for apresentado, aproveite o que já está no seu. Ou se o prato ainda não chegou a você, espere pacientemente a sua vez.*
>
> *Transfira essa mesma atitude de comedimento e gratidão cortês a seus filhos, esposa, carreira e finanças. Não há necessidade de cobiçar, invejar e apoderar-se. Você vai ganhar sua porção correta quando chegar a hora.*[4]

O problema, porém, é que a sociedade de consumidores faz tudo que se possa imaginar para que a crença na verdade da *promessa* tranquilizadora de Epicteto pareça contrária à experiência - e, por esse motivo, sua *advertência* de controle, abstinência e cautela se torne difícil de aceitar. Nossa sociedade de consumidores também faz tudo que se possa imagi-

nar para tornar a *prática* do conselho de Epicteto uma tarefa desanimadora e um esforço árduo. Mas não a torna impossível. A sociedade pode (ornar (e de fato torna) certas escolhas menos prováveis de serem feitas pelos homens do que outras. Mas nenhuma sociedade pode privá-los da escolha.

Haveria alguma coisa a dizer sobre a felicidade com confiança, sem esperar oposição? Há: que a felicidade é uma coisa boa - a ser desejada e acalentada. Ou que é melhor ser feliz do que infeliz. Mas esses dois pleonasmos são quase *tudo* que pode ser dito sobre a felicidade com uma segurança bem-fundamentada. Todas as outras frases envolvendo a palavra "felicidade" certamente provocarão controvérsia. Para um observador de fora, a felicidade de uma pessoa pode ser bem difícil de distinguir do horror de uma outra.

Afirmar que isso é "tudo" que pode ser dito sem o risco de protestos violentos significa, contudo, dizer muito pouco; com toda certeza, não muito mais do que uma definição da palavra como num dicionário, que "desembrulha" seu significado repetindo o que o termo já implica, mas usando algumas palavras a mais nesse processo. Interpretações e pontos de vista beligerantes começam a brotar em profusão quando se trata de *aplicá-la* a estas e não àquelas coisas ou estado de coisas - e definições de dicionário não vão evitar, bloquear ou sequer mitigar as controvérsias resultantes. Não são só os *outros* que podem ver com perplexidade, condenar explicitamente ou ridicularizar as decisões de algumas pessoas de aplicar esse nome a esta e não àquela situação - *os próprios* responsáveis pelas decisões têm grande probabilidade de permane-

cer na dúvida quanto à propriedade e/ou sabedoria de sua escolha. Olhando em retrospecto, eles podem perguntar, confusos: "É esse o motivo de todo esse barulho? Se essa é a felicidade que eu esperava, será que valeu todo o esforço e os sofrimentos aparentemente necessários para atingi-la?!"

Embora Immanuel Kant tenha lutado toda a sua vida (e com grandes resultados) para aguçar e clarificar conceitos nebulosos ou discutíveis na esperança de chegar a uma definição que "resolvesse o assunto" de um modo que fosse imune a todo e qualquer contra-argumento, e portanto tendente a ser aceitável e finalmente aceito por todos os seres humanos, sentiu-se obrigado a abandonar essa esperança no caso do conceito de "felicidade". "O conceito de felicidade", declarou ele, "é de tal modo indeterminado que, embora todos desejem atingi-la, não podem, contudo, afirmar de modo definitivo e consistente o que é que realmente desejam e pretendem."[5] Podemos acrescentar: quando se trata da felicidade, não se pode ser *ao mesmo tempo* definitivo *e* consistente. Quanto mais se é definitivo, menor a chance de permanecer consistente. E isso não causa espanto, já que ser definitivo sobre a forma que a felicidade deve assumir significa centralizar a atenção e a energia no modelo escolhido e deixar de fora, ou lançar à sombra, todo o resto - ainda que todo modelo, quando adotado às expensas de todos os outros, tenda a parecer cada vez mais suspeito à medida que se multiplicam as tumbas de um número crescente de possibilidades natimortas, abortadas ou desprezadas. Espera-se que a realização venha

num pacote que negocie com a tentação da inconsistência: de recuar ou mover-se para os lados...

O desejo de felicidade, que, a crermos em Platão, Sócrates já proclamava ser um fato bruto da vida, parece ser um eterno companheiro da existência humana. Mas igualmente eterna parece ser a aparente impossibilidade de sua realização e satisfação lotais, inquestionáveis, *je ne regrette rien.* E igualmente eterna, não obstante todas as frustrações que isso causa, é a impossibilidade de os seres humanos algum dia deixarem de desejar a felicidade - e, com efeito, fazer o possível para procurá-la, consegui-la e mantê-la.

Seguindo sua estratégia usual de resolver as questões resultantes da complexidade da condição humana decompondo-as num inventário de seus componentes mais simples, Aristóteles relacionou em sua *Retórica* as qualidades e realizações pessoais que - uma vez possuídos ou ganhos — se condensariam numa vida feliz.[6] Ele concordava que a felicidade pode ser definida de uma série de maneiras: como "prosperidade combinada com virtude", "independência da vida", "gozo seguro do máximo prazer", "boa condição da propriedade e do corpo, juntamente com o poder de proteger sua propriedade e seu corpo e de fazer uso deles". Mas então ele ofereceu uma lista dos bens "internos" e "externos" que são indispensáveis para a felicidade, qualquer que seja a fórmula que se escolha para uma vida feliz. A lista, em sua opinião, tinha fundamento empírico e era composta de desejos que provavelmente seriam relatados por todos os cidadãos de Atenas, como: bom berço, muitos amigos, bons amigos, rique-

za, bons filhos, muitos filhos, saúde, beleza, força, grande estatura, capacidade atlética, fama, honra, boa sorte, virtude. Não há nessa lista uma hierarquia de valores - todos os ingredientes estão colocados no mesmo nível de importância, indicando que nenhum deles pode ser sacrificado em proveito de outro sem diminuir a felicidade, e que a presença ou abundância de qualquer um deles não poderia realmente compensar a ausência ou escassez de um outro. Essa sugestão fazia coro com o restante da filosofia de vida de Aristóteles, famoso por suspeitar de qualquer escolha radical, unilateral, aconselhando em vez disso a moderação, a avaliação equilibrada e a escolha do "meio-termo" como a única estratégia correta e eficaz a ser perseguida dentre as realidades notoriamente variegadas e inconsistentes.

Leitores contemporâneos provavelmente ficarão confusos, até mesmo desconcertados, com a composição da lista de Aristóteles. Alguns de seus itens não são tão valorizados entre as qualidades que homens e mulheres contemporâneos mencionariam se lhes perguntassem sobre suas idéias de felicidade; outros provocariam sentimentos conflitantes, para dizer o mínimo. Esse é, num entanto, um perturbador relativamente secundário: o que deve confundir mais as pessoas que buscam a felicidade no ambiente contemporâneo é o pressuposto tácito de que a felicidade é (poderia ser, deveria ser) um *estado,* talvez até um estado *estável* e *permanente,* imutável quando alcançado. Uma vez que todos os itens da lista tenham sido adquiridos e reunidos, e uma vez que se tenha assegurado que possam ser "possuídos" para sempre,

pode-se esperar (sugeria Aristóteles) que proporcionem felicidade a seus possuidores dia após dia - *in perpetuo.* É precisamente isso que nossos contemporâneos considerariam mais bizarro e improvável. Além disso, eles suspeitariam de que essa estabilidade perpétua tivesse efeitos pouco atraentes sobre a felicidade no caso implausível de ela acontecer.

A maioria dos leitores contemporâneos decerto consideraria trivialmente óbvio que ter mais dinheiro é mais propício à felicidade do que ter menos, que ter maior quantidade de bons amigos prenuncia mais felicidade do que ter poucos ou nenhum, ou que gozar de boa saúde é melhor que estar doente. Mas poucos deles, se é que algum, teriam a expectativa de que as mesmas coisas que os fazem felizes num dia continuarão a encantá-los e a lhes proporcionar prazer para todo o sempre. E um número ainda menor acreditaria que um estado de felicidade possa ser alcançado de uma vez por todas, e que quando atingido possa permanecer o resto da vida sem necessidade de esforços adicionais - que, em outras palavras, a felicidade não possa ser prejudicada se a busca por mais e maior felicidade vier a se interromper, apesar da percepção de que "de agora em diante, nada vai mudar e tudo permanecerá como está".

Para a maioria de nossos contemporâneos, a perspectiva de "mais da mesma coisa" não é um valor por direito próprio; só se torna um valor quando é complementada por uma cláusula de cancelamento. "Mais da mesma coisa" pode ser atraente num momento de prazer e contentamento. Mas, tal como em outras áreas, a maior parte das pessoas não esperaria que

o desejo permanecesse para sempre e não desejaria que o objeto do desejo continuasse "o mesmo" indefinidamente. Como o Fausto de Christopher Marlowe penosamente aprendeu, desejar que um momento de alegria permaneça "o mesmo" indefinidamente é uma forma segura de obter um compromisso por prazo indeterminado com o inferno em vez da felicidade...

Para grande parte de nossos contemporâneos, é na verdade a condição de "estar no seu caminho" (ainda a uma certa distância do objetivo, puxado e empurrado por desejos ainda insatisfeitos, compelido a sonhar e a continuar tentando, e esperando, transformar esses sonhos em realidade) que, apesar de ser um teste enervante para a paciência, é saudada como um valor e, com certeza, um valor muito precioso. Mais provavelmente, nossos contemporâneos concordariam (se não por palavras, ao menos em seus corações) que o oposto dessa condição, o estado de repouso, não seria um estado de felicidade, mas de *tédio;* e para a maioria de nós "estar entediado" é sinônimo de extrema infelicidade, outro nome da condição que mais tememos. Se a felicidade pode ser um "estado", só pode ser um estado de excitação estimulado pela incompletude...

No limiar da era moderna, "o *estado* de felicidade" foi substituído na prática e nos sonhos dos que o procuravam pela *busca* da felicidade. A partir desse limiar, a maior felicidade foi e continua sendo associada à satisfação de desafiar códigos e superar obstáculos, e não às recompensas a serem encontradas no ponto extremo do desafio contínuo e do esforço prolongado. Como observa Darrin McMahon, explicando os

insights de Alexis de Tocqueville, em seu estudo notavelmente abrangente e sensível da longa história da "felicidade" na filosofia e na cultura do "Ocidente",[7] tal como o *anseio* de igualdade na América visitada por Tocqueville se tornou mais insaciável com o aumento da igualdade *já obtido,* também o desejo voraz e a busca compulsiva da felicidade eram (e ainda são) muito capazes de absorver mais, e não menos, os que a buscavam à medida que seus traços materiais se multiplicavam. Nas próprias palavras de Tocqueville, "a felicidade é uma qualidade que se retira diante deles sem sair de vista, e ao se retirar acena para a busca. A cada instante eles pensam que conseguirão capturá-la, e a cada vez ela escorregará por entre seus dedos."[8]

O advento da busca da felicidade como principal motor do pensamento e ação humanos prenuncia para alguns, embora também ameace para outros, uma verdadeira revolução cultural, mas também social e econômica. *Culturalmente,* ele pressagia, sinaliza ou acompanha a passagem da rotina perpétua à inovação constante, da reprodução e retenção daquilo "que sempre foi" ou "que sempre se teve" para a criação e/ou apropriação daquilo "que nunca foi" ou "nunca se teve"; de "empurrar" para "puxar", da necessidade para o desejo, da causa para o propósito. *Socialmente,* coincide com a passagem da regra da tradição para a "fusão dos sólidos e a profanação do sagrado". *Economicamente,* desencadeia a mudança da satisfação de necessidades para a produção dos desejos. Se o "estado de felicidade" como motivo de pensamento e ação foi essencialmente um fator de conservação e estabilização, a

"busca da felicidade" é uma poderosa força desestabilizadora. Para as redes de vínculos inter-humanos e seus ambientes sociais, assim como para os esforços humanos de auto-identificação, ela é de fato o anticongelante mais eficaz. Pode muito bem ser considerada o principal fator *psicológico* do complexo causai responsável pela passagem da fase "sólida" para a fase "líquida" da modernidade.

Sobre o impacto psicológico da "busca da felicidade" promovida simultaneamente ao status de direito, dever e propósito maior da vida, Tocqueville tinha a dizer o seguinte:

> *Eles [os americanos] estão acostumados a vê-la de perto o bastante para conhecer seus encantos, mas não se aproximam o suficiente para usufruí-la, e estarão mortos antes de terem provado plenamente os seus prazeres ... [Essa] é a razão da estranha melancolia que freqüentemente assombra os habitantes das democracias em meio à abundância, e daquele desgosto pela vida que por vezes toma conta deles em condições de calma e tranqüilidade.*[9]

Os antigos sábios adivinharam ou previram isso muito antes do amanhecer da era da "busca universal da felicidade". Eram ávidos por tentar extrair sentido daquele aparente paradoxo - e por abrir um caminho que evitasse ou conduzisse para longe da armadilha que ele coloca para os que buscam a felicidade. Em suas deliberações "Sobre a vida feliz", Lúcio Aneu Sêneca assinala que

O bem mais elevado é imortal, não tem inclinação de passar, exclui o excesso tanto quanto a constrição. A mente nobre jamais vacila em suas decisões, jamais se torna objeto do autodesprezo, jamais altera alguma coisa em sua melhor forma de vida. O contrário se dá com os prazeres dos sentidos: eles se resfriam assim que fervem em seu maior calor. O volume de prazer sensual não é grande, e assim ele se completa rapidamente, o prazer se transforma em saciedade e a animação original torna-se monotonia e indolência.[10]

Para fins de clareza, Sêneca teria feito melhor se invertesse o raciocínio registrado na primeira frase: em vez de sugerir que as boas coisas são imortais, deveria ter dito que as coisas imortais -precisamente por serem imortais e resistentes ao impacto corrosivo do tempo - é que deveriam ser vistas como o bem supremo. Qualquer que tenha sido o poder de persuasão do conselho ou advertência de Sêneca, esse poder era extraído, afinal de contas, do ubíquo e persistente sonho humano de capturar, inutilizar, arrefecer e, em última instância, deter o fluxo do tempo e privá-lo de seus poderes de erosão; do insaciado e insaciável anseio dos mortais humanos pela permanência, longevidade infinita, para não dizer eternidade do ser. Já tendo provado o fruto da "árvore do conhecimento", os mortais humanos não podem nem vão esquecer sua mortalidade, por mais desesperada e sinceramente que o tentem. Assim, é improvável que um dia parem de cobiçar

aquele outro fruto, o da "árvore da vida", o fruto encantado e encantador que lhes é negado de forma brutal e irrevogável.

Até agora, nem a distinção entre "valioso, já que durável" e "vão, já que transitório", nem o abismo intransponível que os separa desapareceram por um só instante das reflexões sobre a felicidade humana. A inexistência, a degradante e humilhante insignificância da presença corporal do indivíduo no mundo, em comparação com a eternidade imperturbável desse mesmo mundo, tem assombrado os filósofos (e não-filósofos, durante seus curtos acessos de queda e permanência num estado de ânimo filosófico) por mais de dois milênios. Na Idade Média, foi elevada à categoria de principal objetivo e preocupação suprema dos mortais, e empregada para promover os valores espirituais acima dos prazeres da carne - assim como para explicar (e, esperava-se, afastar pela argumentação) a dor e a miséria da breve existência terrena como o prelúdio necessário e, portanto, bem-vindo do interminável êxtase do pós-vida. Com o advento da era moderna, retornou com nova roupagem: a da futilidade dos interesses e preocupações *individuais,* que se provou serem de duração abominavelmente curta, além de efêmeros e inconstantes quando justapostos aos interesses do "todo *social"* - a nação, o Estado, a causa...

Um poderoso argumento em favor daquela resposta reformada e secularizada á mortalidade do indivíduo foi construído e amplamente defendido por Émile Durkheim, um dos fundadores da sociologia moderna. Ele se esforçou para inserir e estabelecer a "sociedade" no lugar antes ocupado por

Deus e pela Natureza, vista como Sua criação ou personificação - e assim reivindicar para o nascente Estado-nação o direito de articular, pronunciar e aplicar os mandamentos morais e exigir de seus súditos a lealdade suprema; o direito antes reservado ao Senhor do Universo e Seus consagrados lugares-tenentes terrenos.

Durkheim tinha plena consciência do propósito desse exercício: "Precisamos descobrir substitutos racionais para esses motivos religiosos que por tanto tempo têm servido de veículo para as idéias morais mais essenciais."11 A verdadeira felicidade que Durkheim recomenda que os seres humanos procurem deve ser redirecionada do amor a Deus e a obediência à Sua Igreja para o amor à nação e a disciplina perante um Estado nacional. Em ambos os casos, porém, o mesmo argumento é usado em relação à superioridade da eternidade sobre a transitoriedade.

> *Se nossos esforços não resultarem em algo permanente, então são vãos, e por que se esforçar pelo que é fútil? ... De que valem nossos prazeres individuais, tão vazios e tão curtos?... O indivíduo se submete à sociedade e sua submissão é a condição de sua libertação. Para o homem a liberdade consiste em se livrar de forças cegas, irracionais; isso ele alcança opondo-lhes a grande e inteligente força da sociedade, sob cuja proteção se abriga. Colocando-se sob as asas da sociedade, também se torna, até certo ponto, dependente dela. Mas é uma dependência libertadora.*[12]

Num raciocínio que apresenta grande semelhança com o *duplipensar* orwelliano, a rendição incondicional às exigências inflexíveis da sociedade e de seus porta-vozes nomeados ou autonomeados - tal como a obediência aos mandamentos de Deus e seus guardiães da Igreja que ela se esforçou para substituir - foi reapresentada como um ato de *libertação:* libertação do eterno em relação ao jugo do transitório, e do espiritual em relação à prisão da carne; em suma, do valor verdadeiro em relação a seus substitutos fraudulentos.

A cura de Sêneca, por outro lado, dizia respeito principalmente à auto-suficiência e ao autocontrole. Era também profunda e decididamente *individualista.* Não se baseava na onisciência divina nem na suprema razão e onipotência da sociedade. Dirigia-se, em vez disso, às "mentes nobres", ao bom senso, à boa vontade e à determinação dos seres humanos como indivíduos, assim como aos poderes e recursos que eles controlavam individualmente. Convocava-os a confrontar independentemente cada uma das miseráveis condições humanas; e a confrontá-las diretamente - resistindo e evitando a terapia falsa, mal concebida e desonesta de desviar os olhos de sua verdade sombria, assim como desistindo da busca de prazeres efêmeros, um curso que poderia permitir-lhes esquecer essa verdade enquanto prosseguisse a busca, porém nem um instante a mais. É provavelmente isso que significava o veredicto de Epicuro, que Sêneca cita com aprovação irrestrita: "Se você modela a sua vida de acordo com a natureza, nunca será pobre; se de acordo com as opiniões das pes-

soas, nunca será rico."[13] Ou seu comentário de que "não há nada que nos provoque problema maior do que o fato de aceitarmos um rumor, pensando que aquilo que ganhou tão ampla aprovação é o melhor, e que, como temos tantos a seguir como bons, vivemos pelo princípio não da razão, mas da imitação". E sua advertência de que "os desejos naturais são limitados; os que brotam de falsas opiniões não têm onde parar, pois a falsidade não tem ponto final". E, finalmente, por sua própria decisão de tomar a "multidão" como a coisa "particularmente importante a evitar", já que "quanto maior o tamanho da massa com que nos misturamos, maior o perigo". "Nada é tão danoso para o caráter quanto gastar seu tempo num espetáculo - pois é então, por meio do entretenimento, que os vícios se insinuam na pessoa com facilidade maior que a habitual."[14] Em suma: evite a multidão, evite as grandes platéias, siga seu próprio plano de ação, que é o plano da filosofia — da sabedoria que você pode adquirir e tornar sua. Em sua curta jornada sobre a terra, o homem, diz Sêneca, é igual a Deus em sua eternidade. Em um de seus aspectos, o homem chega a ser superior a Deus: Ele tem a Natureza para defendê-Lo do medo - mas qualquer que seja a defesa do medo que o homem possa conseguir, ele precisa, deve, obtê-la por sua própria sabedoria.

O problema é que a eternidade está vedada aos seres humanos, e assim estes, dolorosamente conscientes disso e com poucas esperanças de apelar do veredicto do destino, tentam reprimir e emudecer sua trágica sabedoria num turbilhão de prazeres frágeis e efêmeros. Sendo esse reconhecida-

mente um cálculo falso pela mesma razão que o estimulou (de que a trágica sabedoria não pode jamais ser afugentada nem exorcizada de uma vez por todas) -, eles se condenam, qualquer que seja sua riqueza material, a uma pobreza espiritual perpétua: à infelicidade contínua ("Um homem é tão infeliz quanto se convence de que é"[15]). Em vez de procurar o caminho para a felicidade dentro dos limites de sua condição, fazem um longo desvio, esperando que em algum lugar da rota seu destino odioso e repulsivo possa ser evitado ou enganado - apenas para aterrissar de volta no desespero que os estimulou a começar a viagem de descoberta (ardentemente desejada, mas inatingível). A única descoberta que os seres humanos talvez possam fazer em sua viagem é que a rota que tomaram foi apenas um desvio que mais cedo ou mais tarde os trará de volta à linha de chegada.

> *Quer sejamos capturados por uma lei inexorável do destino, quer tenha sido Deus como senhor do Universo que tenha ordenado todas as coisas, quer as questões da humanidade sejam sacudidas e fustigadas a esmo pela sorte, é a filosofia que tem o dever de nos proteger. Ela vai nos encorajar a nos submeter a Deus com alegria e ao acaso com rebeldia. Ela vai lhe mostrar como seguir a Deus e ouvir o que a sorte possa lhe mandar.*[16]

Vaidade, vaidade, tudo vaidade. Sêneca parece bater sempre na mesma tecla, repetindo inconscientemente a mensagem de seu predecessor no Eclesiastes: não se sujeite a de-

dicar ao vaidoso a atenção, estima e adoração que ele não merece. O sucessor de Sêneca na longa dinastia dos filósofos estóicos, Marco Aurélio, concorda, advertindo seus leitores: "Seu dever é ficar de pé - não ser mantido de pé"; e explica:

> *Como todas as coisas se desvanecem rapidamente, nossos próprios corpos perdidos no mundo físico, suas memórias perdidas no tempo; a natureza de todos os objetos dos sentidos - especialmente daqueles que nos atraem com o prazer, nos assustam com a dor ou ganham o aplauso da vaidade - como são baratos, desprezíveis, inferiores, perecíveis e inertes ...*
>
> *Todas as coisas do corpo escorrem como um rio, todas as coisas da mente são sonhos e ilusões... O que então pode nos acompanhar em nosso caminho? Uma coisa, só uma coisa: a filosofia.*[17]

O conselho de Marco Aurélio é manter distância do tumulto, de todas coisas que são desprezíveis por serem perecíveis e baratas, por serem inferiores: "Veja as coisas terrenas como se estivesse olhando para elas de algum ponto acima."[18] Ao fazê-lo, pode-se resistir e evitar o encanto ilusório de coisas que não vão, que não podem, manter sua promessa de felicidade, e é possível resistir à tentação de se entregar a uma coisa cujo destino é terminar em frustração.

> *Você sabe, a partir da experiência, que em todas as suas perambulações jamais encontrou a boa vida - nem*

na lógica, nem na riqueza, nem na glória, nem na satisfação; em lugar nenhum. Onde então se pode encontrá-la? Em fazer o que a natureza humana exige ... Ao ter princípios que governem seus impulsos e ações.[19]

E quais seriam esses princípios? Marco Aurélio cita alguns deles, escolhidos de modo a poderem ser exibidos por todos "sem qualquer desculpa de feita de talento ou aptidão": integridade, dignidade, trabalho duro, abnegação, contentamento, frugalidade, gentileza, independência, simplicidade, discrição, magnanimidade. "Lembre-se de que sua mente reguladora se torna invencível quando se recolhe à sua própria auto-suficiência. ... A mente livre de paixões é uma fortaleza: não há lugar mais forte para as pessoas se recolherem."[20] Usando a linguagem de nossa época, poderíamos dizer que Marco Aurélio aponta o caráter e a consciência pessoais como derradeiro refúgio das pessoas em busca da felicidade: o único lugar em que os sonhos de felicidade, destinados a morrer sem prole ou testamento em qualquer outro lugar, não tendem a serem frustrados. A receita da felicidade oferecida por Marco Aurélio é auto-suficiente, auto-referencial e acima de tudo autolimitadora. Conheça as falsas trilhas, evite-as, aceite os limites impostos pela natureza e dos quais ela não vai recuar. As *paixões* - erráticas como são e desconhecendo limites - o conduziriam de modo aleatório, mas felizmente você tem sua *mente,* uma arma poderosa para desqualificar as paixões e tirar-lhes o poder. O segredo de uma vida feliz é

manter as paixões estritamente atadas, dando rédeas livres a sua mente.

Muitos séculos depois, Blaise Pascal pareceu fundir as mensagens de Sêneca e Marco Aurélio e destilar a essência comum de sua mistura:

> *Não é no espaço que devo procurar minha dignidade humana, mas na organização do meu pensamento. Não me fará bem possuir terras. Pelo espaço o Universo me agarra e me engole como uma partícula; pelo pensamento sou eu que o agarro.*[21]

Mas o problema, como Pascal apressou-se em acrescentar, é que a maioria das pessoas se comporta na maior parte do tempo contrariamente a essa correta advertência. Buscam a felicidade em outros lugares, onde não se pode encontrá-la. "A causa única da infelicidade do homem", concluiu Pascal em uma de suas frases mais memoráveis, "é que ele não sabe como ficar quieto em seu quarto." Correr de um lugar para outro é só uma forma de "desligarem suas mentes de si mesmos".[22] Como há pouca chance para o pensamento quando você está correndo, continue correndo - e a tarefa intensamente árdua de olhar a si mesmo mais de perto pode ser mantida à distância: perpetuamente, infinitamente, ou pelo menos enquanto haja força suficiente em suas pernas para permanecer na pista. A maioria das pistas, como sabemos, são circuitos fechados: redondos ou elípticos, não levam a lugar algum; servem apenas para correr em círculos. O nome que as pessoas escolhem para o jogo do que crêem ser a bus-

ca da felicidade (crêem erroneamente, para seu próprio prejuízo, sentenciando-se a um despertar amargo) é *correr,* não *chegar.*

> *Um dado homem vive sua vida livre do tédio apostando uma pequena quantia todos os dias. Dê-lhe a cada manhã o dinheiro que ele pode ganhar naquele dia, mas sob a condição de que não jogue, e você o tornará infeliz. Pode-se dizer que o que ele quer é a diversão de jogar, e não a vitória...*
>
> *Ele precisa da excitação, precisa iludir-se imaginando que seria feliz se ganhasse o que não gostaria de receber como presente se isso significasse abandonar o jogo.*[23]

Pascal sugere que as pessoas evitam olhar para dentro e se mantêm correndo na vã esperança de fugir de um encontro face a face com seu destino, o que significa enfrentar com determinação sua absoluta insignificância sempre que relembram a infinitude do universo. E ele os censura e castiga por fazê-lo. É, diz ele, essa mórbida inclinação de não sair da controvérsia em vez de permanecer numa posição fixa que deveria ser culpada por toda infelicidade.

Seria possível objetar, contudo, que Pascal, ainda que apenas implicitamente, não nos apresenta a escolha entre uma vida feliz ou infeliz, mas entre dois tipos de infelicidade: quer optemos por correr ou ficar parados, estamos destinados a ser infelizes. A única (suposta e enganosa!) vantagem de es-

tar em movimento (enquanto continuarmos nos movendo) é que adiamos por algum tempo a hora dessa verdade. Essa é, muitos concordariam, uma vantagem genuína de *sair* correndo em vez de *permanecer* em nossos quartos - e com toda certeza é uma tentação difícil de resistir. E eles preferirão render-se a essa tentação, permitir-se ser encantados e seduzidos - no mínimo porque enquanto permanecerem seduzidos conseguirão protelar o perigo de descobrir *a compulsão e o vício* que os impele a correr, resguardados pelo que agora se chama *"liberdade de escolha"* ou *"auto-afirmação".* Porém, inevitavelmente, acabarão ansiando pelas virtudes que um dia tiveram mas agora abandonaram para se livrar da agonia que colocá-las em prática, e assumir a responsabilidade por essa prática, poderia ter causado.

Assim, não admira que os filósofos insistam em que são necessárias qualidades exclusivas, esparsamente outorgadas, como "mente nobre", conhecimento sólido e caráter forte (às vezes também nervos de aço) para resistir a essa tentação - e portanto recusar-se a se entregar.

Alguns séculos depois de Pascal, em *Ordo Amoris,* Max Scheler insistiu em que "o coração merece ser chamado de cerne do homem como ser espiritual, muito mais que o conhecimento e a determinação".[24] O "coração" representa aqui a escolha entre os sentimentos da atração e da repulsa: o amor e o ódio.

> *Os bens ao longo da jornada da vida de um homem, as coisas práticas, as resistências à determinação e à ação contra as quais ele impõe sua vontade, são desde o início sempre inspecionados e "observados", por assim dizer, pelo particular mecanismo seletivo de seu* ordo amoris. ... *O que ele realmente nota, o que observa ou deixa passar ignorado e despercebido, é determinado por sua atração e repulsa.*

O homem, diz Scheler (e a mulher, como era auto-evidente para Scheler, mas, segundo os atuais costumes politicamente corretos, exige uma corroboração explícita), antes de ele (ou ela, *passim)* ser um *ens cogitam* ou um *ens volens* (um ser que sabe ou que deseja), é um *ens amans* (um ser que ama). O coração vive apenas por suas próprias regras, as regras que estabelece no curso de sua vida, e é surdo ou corajosamente desobediente a todas as outras. Nesse egotismo, o coração é semelhante à Razão, também conhecida por rejeitar teimosamente qualquer empréstimo de outras lógicas. O coração, diz Scheler com uma saudação a Pascal, "tem *suas* próprias razões", das quais, contudo, a compreensão da Razão "nada sabe e jamais poderá saber"[25] - já que as razões do coração não são as "determinações objetivas" e "necessidades genuínas" proclamadas pela Razão como seu terreno familiar, e também seu domínio exclusivo e estritamente vigiado, mas "pretensas" razões, ou seja, *motivos* e *vontades.* Não se parecem nem um pouco com as razões investigadas pela Razão - ainda que sejam "não menos rigorosas, absolutas e in-

violáveis". Os argumentos da razão são infelizes e impotentes quando se trata de captar a lógica do itinerário do coração, e ainda mais impotentes quando tentam alterar o seu curso.

Segundo *suas* razões, o "coração" constrói o mundo como um mundo de valores. E o valor, por sua natureza, está sempre *destacado,* sempre um pouco *à frente* do que é: nada que já esteja aqui e agora pode acomodar plenamente um valor. Assim, não há um estado de coisas já existente em que um homem ou mulher tenha permissão de afundar na confortável poltrona da auto-satisfação, sentar-se calmamente ou posicionar-se, uma vez que esse estado tenha sido confrontado por um coração que se estende na direção do valor ("O amor ama, e amando sempre enxerga além do que tem nas mãos e que possui", diz Scheler.[26] O impulso que o guia e incita pode vir a se cansar; o amor em si não cansa). O amor, o desejo, a luxúria postos em ação por um valor se concentram em algo que ainda não é; seus objetos estão todos no futuro, e o futuro é uma *alteridade absoluta,* inacessível aos sentidos, indisponível a uma avaliação cuidadosa, escapando a todos os testes empíricos e desafiando todos os cálculos. Sobre objetos com tais qualidades a razão nada tem a dizer. Ela joga a toalha com prazer quando os valores entram no ringue, e explica sua batida em retirada declarando que qualquer discussão sobre preferências está fora de seu domínio e portanto abaixo de sua dignidade: *de gustibus non est disputandum* - gosto não se discute. Ela admite que sua caixa de ferramentas está vazia ao reconhecer que os valores não podem ser extraídos dos "fatos que importam", nem por eles confirmados

ou refutados. Os valores ficam sós no ringue. Sem oposição à vista, mas também sem apoio. Agora é só com eles. E assim o amor, na verdade, não corre perigo de extenuar-se. Também é, contudo, desprovido da esperança do descanso. Fica pulando de um gambito para outro, sempre inseguro quanto ao final do jogo e eternamente incerto sobre quão fortuita ou fatal essa abertura revelará ter sido.

"Quando examinamos detalhadamente toda a vida de um homem ou uma longa seqüência de anos e eventos", observa seu líder, “podemos de fato sentir que cada evento singular é Inutilmente acidental, e no entanto sua conexão, não importa quão imprevisível fosse cada parte do todo antes de ele ocorrer, reflete exatamente aquilo que devemos considerar o cerne da pessoa em questão."[27] A mensagem é bem clara: tudo se resume à personalidade da pessoa, algo que todos sabemos ter, mas, não importa a duração de nossas vidas, nunca temos certeza do que exatamente é (sem dúvida, é uma ilusão imaginar que somos...). O *destino* de um indivíduo não é sua *sorte* [fate]. O que nós, imitando o gesto infame de Pôncio Pilatus, chamamos de "sorte" para repudiar como algo que "não depende de nós" é na verdade modelado no curso de nossa vida - da vida do indivíduo, em grande medida, mas inteiramente da vida da espécie. Conscientemente ou não, você, eu e todos nós moldamos nossos destinos sozinhos, em grupo ou todos juntos, e só quando ficamos sem os recursos e/ou a determinação para prosseguir na tarefa de modelagem e remodelagem é que ele se transforma em "sorte".

Resumindo, tendemos a estender nosso destino pessoal na soleira da sorte impessoal não porque nossas escolhas não tenham impacto sobre o itinerário de nossas vidas; nós o fazemos porque, no momento em que causamos esse impacto, não temos consciência (e nunca poderemos tê-la *totalmente)* do tipo de impacto que provocamos ou estamos para provocar. Em outras palavras, nós fazemos *urna* diferença, embora não possamos ter certeza sobre *qual* é a diferença que fazemos. Tudo que fazemos ou deixamos de fazer *fará* diferença — não podemos evitá-lo. Mas só podemos desejar e tentar *saber* antecipadamente que tipo de diferença provavelmente faremos. E de fato tentamos - embora não necessariamente com tanta intensidade quanto poderíamos. O que nos impede de tentar com mais vigor?

Um dos fatores que tornam a tentativa mais difícil é a natureza do próprio *ordo amoris:* pela felicidade que oferece, ele estabelece um preço. O preço estabelecido é freqüentemente um acordo, mas às vezes é também um auto-sacrifício não-recíproco e unilateral - na sucinta expressão de Erich Fromm, "amor é basicamente dar, não receber".[28] Ambos os tipos de preço podem apregoar a possibilidade de limitar a amplitude e a intensidade da felicidade - uma visão que nem todos, a qualquer tempo, ficarão satisfeitos em aceitar. Se o amor é por natureza uma tendência a se juntar aos objetos de amor (uma pessoa, um grupo de pessoas, uma causa) em sua luta por realização, ajudá-los nessa luta, promover os combates e abençoar os combatentes, então "amar" significa estar pronto a abandonar a preocupação consigo mesmo em favor

de seu objeto, transformar sua própria felicidade num reflexo, um efeito colateral da felicidade desse objeto - na mesma linha (repetindo Lucano, dois milênios depois), oferecer "reféns à sorte". Com o amor tentamos remodelar a sorte, transformando-a em destino; mas ao seguirmos as exigências do amor, a lógica do ***ordo amoris,*** tornamos nosso destino um refém dessa mesma sorte. As duas tendências, aparentemente discordantes, são na verdade irmãs siamesas e não podem ser separadas.

É por isso que hoje o amor tende a ser simultaneamente desejado e temido. Também é por isso que a idéia de compromisso (com outra pessoa, um grupo de pessoas, uma causa), e particularmente compromisso incondicional e indeterminado, perdeu espaço no gosto popular. Em prejuízo dos que deixaram que perdesse - já que o amor, e a entrega e compromisso com o Outro, que é no que o amor consiste, cria o único espaço em que a intrincada dialética do destino e da sorte pode ser seriamente confrontada.

Mas com a fórmula da felicidade que eleva o "estar na frente" à categoria de princípio orientador, com indivíduos esmagados por uma "sede de excitação e uma decrescente disposição de se ajustar aos outros, subordinar-se ou abrir mão, "como é possível que dois indivíduos que desejam ser ou se tornar iguais e livres descubram o terreno comum no qual seu amor pode crescer?", indagam Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim. "Como a pessoa pode evitar se tornar um obstáculo a mais, se não um fator perturbador?"[29] Essas perguntas parecem retóricas, carregadas antecipadamente como

são de respostas diretas e conclusões prévias. O "estar na frente" - na versão desses autores, "Eu sou o que interessa: Eu e Você, como meu assistente, e se não Você, então algum outro Você"[30] — não pode ser ajustado facilmente à parceria e ao amor, e particularmente a um amor almejado do qual se espera que seja uma salvaguarda contra o espectro da solidão e uma barreira guarnecendo um refúgio de tranqüilidade contra a tempestade do mar aberto. "No mundo pós-romântico", como assinalam Ehrenreich e English,

> *em que os antigos vínculos não mais se sustentam, tudo que interessa é* você: *você pode ser o que* quiser; *você* escolhe *sua vida, seu ambiente, até mesmo sua aparência e suas emoções. ... As velhas hierarquias de proteção e dependência não existem mais, só existem contratos abertos, rescindidos livremente. O mercado, que há muito tempo se expandiu para incluir as relações de produção, agora se expandiu para abarcar* todos *os relacionamentos.*[31]

"A cultura do sacrifício está morta", declarou bruscamente Gilles Lipovetsky no posfácio de 1993 a seu estudo pioneiro, de dez anos antes, sobre o individualismo contemporâneo. "Deixamos de nos reconhecer na obrigação de viver em nome de qualquer coisa que não nós mesmos."[32]

Não que tenhamos ficado surdos às nossas preocupações com os infortúnios de outras pessoas, ou com o triste estado do planeta, nem que tenhamos deixado de ser sinceros

sobre tais ansiedades. Também não deixamos de declarar nossa disposição de agir em defesa dos oprimidos, assim como na proteção do planeta que eles compartilham conosco, nem de atuar (ao menos ocasionalmente) a partir dessas declarações. O oposto parece ser o caso: a ascensão espetacular da auto-referencialidade egotística, paradoxalmente, caminha de par com uma crescente sensibilidade à miséria humana, a execração da violência, dor e sofrimento que afligem o mais distante dos estranhos, e as erupções regulares de caridade focalizada (terapêutica). Mas, como Lipovetsky corretamente observa, esses impulsos morais e essas explosões de magnanimidade são casos de "moralidade indolor", moralidade privada de obrigações e sanções executivas, "adaptada à prioridade do Ego". Quando se trata de agir "em nome de outra coisa que não de si mesmos", as paixões, o bem-estar e a saúde física do Ego tendem a ser tanto as considerações preliminares quanto as derradeiras. Também tendem a estabelecer os limites do caminho que estamos preparados para percorrer em nossa disposição de ajudar.

Via de regra, as manifestações de devoção àquele "algo (ou alguém) que não nós mesmos", ainda que sinceras, apaixonadas e intensas, não chegam ao auto-sacrifício. Por exemplo, a dedicação à causa verde dificilmente chega a ponto de se adotar um estilo de vida ascético, ou mesmo uma forma parcial de abnegação. Com efeito, longe de estarmos prontos a renunciar a um estilo de vida caracterizado pela tolerância consumista, freqüentemente relutaremos em aceitar o menor inconveniente pessoal. A força-motriz de nossa indignação

tende a ser o desejo de um consumo superior, mais protegido e mais seguro. No resumo de Lipovetsky, "o individualismo disciplinar e militante, heróico e moralizante" deu lugar ao "individualismo *à la carte",* "hedonista e psicológico", que "faz das realizações íntimas o propósito principal da existência".[33] Parece que não sentimos mais que temos uma tarefa ou missão a desempenhar no planeta, e aparentemente não há nenhum legado que nos sintamos obrigados a preservar, por termos sido nomeados seus guardiães.

A preocupação com a forma como o *mundo* é administrado deu lugar à preocupação com a «auto-administração. Não é a situação do mundo, juntamente com seus habitantes, que tende a nos incomodar e a nos deixar preocupados, mas sim aquilo que é de fato um produto final da reciclagem de seus ultrajes, futilidades e injustiças em desconfortos espirituais e inconstâncias emocionais que prejudicam o equilíbrio psicológico e a paz de espírito do indivíduo interessado. Isso pode ser, como Christopher Lasch foi um dos primeiros a observar e articular, o resultado de transformar "queixas coletivas em problemas pessoais suscetíveis à intervenção terapêutica".[34] "Os novos narcisistas", como Lasch memoravelmente chamou os "homens psicológicos" capazes de perceber, esmiuçar e avaliar a condição do planeta unicamente através do prisma dos problemas pessoais, são "assombrados não pela culpa, mas pela ansiedade". Ao recordarem suas experiências "interiores", eles "procuram não fornecer um relato objetivo de um fragmento representativo da realidade, mas seduzir outros" a lhes darem "sua atenção, aplauso ou simpatia", e as-

sim sustentar seu inseguro senso de eu *[self]*. A vida pessoal tornou-se parecida com a guerra e tão cheia de estresse quanto o próprio mercado. O coquetel "reduz a sociabilidade ao combate social".[35]

Sem muito mais em que basear a ansiada segurança de sua posição social, ressoando como autoconfiança e auto-estima, exceto os ativos pessoais de propriedade pessoal ou a serem adquiridos pessoalmente, não admira que as demandas por reconhecimento, como diz Jean-Claude Kaufmann, "inundem a sociedade". "Todo mundo busca ansiosamente a aprovação, a admiração ou o amor nos olhos dos outros."[36] E observemos que as bases para a auto-estima fornecidas pela "aprovação e admiração" de outros são notoriamente frágeis. Como se sabe, os olhos se movem, e as coisas sobre as quais eles recaem ou pelas quais deslizam são conhecidas por sua propensão a virar e revirar de maneiras impossíveis de prever, de modo que o impulso e compulsão de "observar atentamente" na verdade nunca cessam. O calor da vigilância atual pode muito bem transformar a aprovação e aclamação de ontem na condenação e no ridículo de amanhã. O reconhecimento é como o falso coelho numa caçada: sempre perseguido pelos cães, jamais preso em suas mandíbulas.

Notoriamente, o futuro foge à descrição e desafia a previsão. Mas o passado também não fornece o tipo de orientação que com muita freqüência - erroneamente, ilusoriamente - se acredita que ofereça. O "legado" do passado é apenas matéria-prima destinada às unidades de reciclagem do futuro. Como assinalou Hannah Arendt, não há testamento que es-

pecifique o que pertence a quem. O que chamamos de "legado" ou "herança" é pouco mais que o ato de submeter o passado ao capricho do destino.[37] O passado é refém do futuro - e tende a permanecer refém para sempre, embora freqüentemente essa libertação ou alforria tenha sido cuidadosamente negociada, e apesar do elevado resgate já pago. A famosa afirmação de Orwell, "quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado", continua atual e extremamente plausível muito tempo depois de sua inspiração original - as ambições e práticas do "Ministério da Verdade" totalitário - ter afundado no passado (e, para muitos de nossos contemporâneos, no esquecimento). O problema, porém, é que pouquíssimos indivíduos podem agora apregoar plausivelmente que controlam o presente, e um número menor ainda pode ser reconhecido por fazer realmente o que se gaba de poder fazer.

Com a atual limitação de ambos os lados - do passado, a que agora se nega a autoridade de um guia credenciado, e de um futuro que já ignora as ordens e imolações do presente e os ameaça com uma negligência parecida com aquela com que o presente trata seu passado, o mundo parece permanecer perpetuamente ***in statu nascendi*** - em "estado de devir". O curso que esse devir acabará assumindo é cronicamente indeterminado; sua direção tende a mudar (ou flutuar) aleatoriamente em vez de obedecer a uma ordem específica - enigmática, mas ainda assim previsível - do tipo postulado não muito tempo atrás sob o nome de "leis da história".

O filósofo Martin Heidegger sugeriu que devíamos observar as coisas, tornarmo-nos conscientes e conhecedores delas, trazê-las para o foco de nossa atenção e só transformá-las em alvos de ação intencional quando houvesse "algo errado" - quando elas falhassem, começassem a se comportar de uma forma estranha a que não estivéssemos acostumados, ou, de algum outro modo, "saíssem da norma", desafiando nossos pressupostos tácitos sobre como é o mundo e o que se pode esperar que aconteça nele.

Poderíamos dizer, com Heidegger, que a mãe do conhecimento e ao mesmo tempo o estímulo da ação é o *desapontamento.* O historiador Barrington Moore Jr. assinalou que no passado as pessoas tendiam a se rebelar e pegar em armas nem tanto para obter a "justiça", mas para que a "injustiça" fosse derrotada. "Injustiça" era o que perturbava uma vida tão regular e rotineira que permanecia virtualmente despercebida, sem causar a sensação de que algum mal estivesse sendo feito e sem sentimento de dor (muito menos dor "injusta"). Só podiam visualizar a "justiça" (se e assim que chamavam o propósito de sua rebelião) como um ato de negação, rejeição, anulação, compensação ou reparação dessa "injustiça". Com muita freqüência, a demanda por justiça foi um apelo conservador, referindo-se a algo perdido ou que assim se imaginava. Um mecanismo para restaurar o que foi levado ("injustamente", "imerecidamente") e voltar aos bons e velhos tempos (terríveis, mas conhecidos e habituais, "normais").

Em resumo, a familiaridade do ambiente não tornava as pessoas necessariamente felizes, mas estabelecia o padrão do

que era *normal* ou "natural", e portanto "inquestionável" e "inevitável". Era o desconhecido afastamento do padrão e da norma, uma novidade "anormal" por definição e portanto passível de manipulação, que tendia a ser percebido como uma afronta - e portanto a chocar, causar clamor e estimular as pessoas a pegarem em armas. Quando irrompeu o desconhecido, o familiar se tornou (ainda que apenas retrospectivamente) a encarnação da felicidade: antes sob ataque, o familiar se sentia como a própria felicidade. Os servos feudais, por exemplo, dificilmente se considerariam felizes quando trabalhavam seis vezes por semana nos campos do senhor; mas acrescentar mais uma hora às exigências costumeiras deste os faria "perceber" como deviam ser felizes quando seus deveres feudais tomavam apenas seis dias e nem uma hora a mais. O ultraje da felicidade *negada* pode tê-los estimulado a se rebelar. Em tempos mais recentes, foi amplamente notado que as maiores desigualdades de salários costumeiramente "devidos" a diferentes categorias de empregados foram placidamente consideradas aceitáveis, no todo, por aqueles situados nos degraus inferiores da escala; só quando estes ficaram *atrás* de pessoas até então tratadas como *iguais* é que se sentiram "destituídos" - privados de seus direitos, incluindo o direito à felicidade - e estimulados a se rebelar e entrar em greve. A "destituição", percebida como uma injustiça cometida e que exige ser remediada pelo bem da felicidade, tem sido como uma regra de uma variedade *relativa.*

Agora, tal como antes, privação significa infelicidade. Às dificuldades materiais que ela pode provocar se somam a de-

gradação e a humilhação de se ver na extremidade receptora da privação, um pesado golpe na auto-estima e uma ameaça ao reconhecimento social. Agora, tal como antes, a privação é sempre "relativa"; para que alguém se sinta "privado", é preciso haver um padrão em relação ao qual se possa medir sua condição. Uma pessoa pode sentir-se privada e, por esse motivo, infeliz porque caiu abaixo do padrão que usufruiu no passado, ou porque está ficando para trás em relação a seus iguais de ontem que agora, repentinamente, estão passando à frente. Até aí, nada de novo sob o sol. O que é novo é o status do padrão, ou dos padrões, capaz(es) de produzir a experiência de "ter sido privado" e portanto de injetar maior urgência e vigor na busca da felicidade.

As regras descobertas por Heidegger ou Barrington Moore Jr. baseavam-se num mundo em que a linha que separa o "normal" do "anormal" podia ser traçada com nitidez; em que "normal" era sinônimo do que era mais comum, monótono, repetitivo, rotineiro e resistente à mudança. Essas regras estavam em casa num mundo no qual se esperava explicitamente que as coisas durassem ou se presumia tacitamente que persistissem no mesmo lugar e na mesma condição e mantivessem a mesma forma, a menos que fossem tiradas da inércia por uma força extraordinária (ou seja, "fora da ordem" e assim, por definição, imprevisível) e, como regra, externa. Permanência e uniformidade eram os princípios orientadores desse mundo. Qualquer mudança era suficientemente gradual e lenta para ser imperceptível: colocadas entre coisas permanentes, as pessoas tinham tempo abundante para "ajus-

tar-se", "acomodar-se" e – lentamente, e por isso de modo imperceptível - adotar novos hábitos, rotinas e expectativas. Sem dificuldade nem hesitação, podiam separar o "regular" do "acidental" e o "legítimo" do "injustificado". Atrozes e miseráveis como suas condições pudessem parecer "objetivamente", era possível que não se sentissem desconfortáveis enquanto conhecessem seu lugar e suas escolhas, e estivessem conscientes do que estava armazenado e de como reagir ao que provavelmente ocorreria. O único significado que a idéia de "felicidade" pode ter tido para eles era a ausência de infelicidade; e "infelicidade" provavelmente significaria ruptura da rotina e frustração da expectativa.

No interior de sociedades rijamente estratificadas e marcadas, por uma polarização aguda no acesso a valores materiais e simbólicos (prestígio, respeito, garantia contra a humilhação), são as pessoas situadas "no meio", no espaço que se estende entre o topo e a base, que tendem a ser mais sensíveis às ameaças de infelicidade. Enquanto as classes mais elevadas pouco ou nada *precisavam* fazer para *manter* sua condição superior, e as classes de baixo pouco ou nada *podiam* fazer para *melhorar* sua situação inferior, para as classes médias tudo que elas não tinham, mas cobiçavam, parecia acessível, enquanto tudo que tinham e prezavam podia ser facilmente perdido num único momento de desatenção. Mais que qualquer outra categoria de pessoas, elas tendiam a viver em estado de perpétua ansiedade, oscilando constantemente entre o medo da infelicidade e breves intervalos de aparente segurança e seu desfrute. Os filhos das famílias de classe

média precisariam trabalhar duro e lutar muito se desejassem manter intacta a fortuna da família e recriar, por seu próprio esforço e astúcia, a posição confortável de que seus pais desfrutavam; foi principalmente para descrever os riscos e temores tipicamente relacionados a essa tarefa que termos como "ruína", "degradação social", ou agonia e humilhação de ser rebaixado, foram cunhados. Com efeito, a classe média era a única categoria da sociedade dividida em classes que continuava permanentemente comprimida entre duas fronteiras socioculturais, cada qual reminiscente de uma linha de frente em vez de um limite pacífico e seguro. A fronteira de cima era um local de incessantes incursões de reconhecimento e fervorosa defesa de suas poucas cabeças-de-ponte; a de baixo tinha de ser estritamente vigiada - podia facilmente permitir a entrada de intrusos, enquanto oferecia pouca proteção aos de dentro, a menos que a mantivessem plenamente fechada e intensamente protegida.

Entre as razões para interpretar o advento da era moderna como uma transformação promovida principalmente por interesses da classe média (ou, seguindo Karl Marx, como uma vitoriosa "revolução burguesa"), as obsessões tipicamente de classe média com a fragilidade e inconfiabilidade da posição social, e seus esforços igualmente obsessivos de defesa e estabilização, de fato preocupam. Ao esboçarem os contornos de uma sociedade que desconhecia a infelicidade, os projetos utópicos que proliferaram na aurora da idade moderna refletiam, reciclavam e registravam sonhos e anseios predominantemente de *classe média.* A sociedade que retratavam

era, como regra, purificada das *incertezas* - e acima de tudo das ambigüidades e inseguranças da *posição social,* dos direitos que ela garantia e dos deveres que exigia. Não importa o quanto esses projetos pudessem diferir, eram unânimes em escolher a permanência, a solidez e a ausência de mudança como premissas essenciais da felicidade humana. Dentro das cidades utópicas (virtualmente todas as utopias eram urbanas), as posições eram muitas e diversas - mas cada morador estava seguro e protegido na posição em que fora alocado. Mais que qualquer outra coisa, os projetos utópicos visualizavam o fim da incerteza e da insegurança: a saber, um ambiente social totalmente previsível, livre de surpresas e que não exigia novas reformas e remodelagens. A sociedade "boa", ou mesmo "totalmente boa", prevista nas utopias era uma sociedade que iria acabar de uma vez por todas com as ansiedades mais típicas da classe média.

Pode se dizer que as classes médias eram uma vanguarda, experimentando e explorando, antes do restante da sociedade, *a* principal contradição da condição existencial destinada a se tornar uma característica quase universal da vida moderna: a TENSÃO perpétua entre dois valores, segurança e liberdade, igualmente cobiçados e indispensáveis a uma vida feliz - mas, que pena, assustadoramente difíceis de conciliar e usufruir conjuntamente. Devido à sua posição precária e à sua necessidade de tratar como uma tarefa eternamente inacabada o que outras partes da sociedade poderiam ver como um (bem-vindo ou indesejado) "presente grátis" do destino que pouco precisavam fazer para manter e pouco poderiam

fazer para mudar, a classe média era particularmente predisposta a enfrentar e confrontar essa tensão. Essa circunstância pode explicar em parte por que a forma como os desafios e preocupações originalmente específicos das classes médias se espalharam para a maioria da sociedade têm sido registrada, corretamente, embora não necessariamente pelas razões corretas, como "aburguesamento". Também houve, contudo, outras razões, além daquelas estritamente relacionadas à classe, pelas quais o resto da sociedade seguiu a classe média.

Em seu recente e incisivo estudo do nascimento, desenvolvimento, contradições internas e conseqüências imprevistas dos conceitos modernos de boa sociedade e boa vida, Jean-Claude Michéa relaciona as origens do "projeto moderno" ao "medo da morte violenta, de vizinhos suspeitos, do fanatismo ideológico" e ao desejo de "uma vida finalmente tranqüila e pacífica"[38] — ambos sendo reações às convulsões e agonias da assustadora invenção do início dos tempos modernos: as guerras civis ideológicas sob a forma de "guerras religiosas" dos séculos XVI a XVII. Nas palavras de Leopold von Ranke, historiador desse período sangrento da história européia, "antes da concepção fanática de religião, a moral que está na base de toda civilização e de toda sociedade humana desapareceu.... As mentes dos homens estavam cheias de fantasias selvagens, que os faziam ter medo de si mesmos, e que induziam os próprios elementos a parecerem impregnados de terror."[39] "As montanhas agrestes ecoavam os gritos dos que haviam sido mortos, e eram assustadoramente iluminadas pelo incêndio de suas moradias solitárias."[40] Num

recente comentário de Richard Drake, "massacres e assassinatos recíprocos, do tipo hoje visto entre sunitas e xiitas no Iraque"[41] (e podemos acrescentar: visto ontem mesmo entre sérvios, croatas, bósnios e muçulmanos do Kosovo), um ciclo aparentemente interminável de retaliações assassinas, fez com que a França, e a maior parte da Europa Ocidental, submergisse em sangue. O horror de guerras incessantes que colocavam irmão contra irmão e vizinho contra vizinho e os privava de qualquer vestígio de lealdade, piedade e compaixão mútuas inspirou Blaise Pascal a chamar a guerra de "maior dos males" e Hobbes a escolher a "guerra de todos contra todos" como a característica mais proeminente do estado natural da humanidade.

Tal como o Anjo da História pintado por Paul Klee e objeto de uma famosa reflexão de Walter Benjamin, os contemporâneos fixaram seus olhos horrorizados nas atrocidades e abominações do passado e do presente. Repelidos pelo que viam - os mares de sangue e os oceanos de miséria humana -, *retiraram-se* para o futuro. Foram *empurrados* em vez de *puxados.* Não foi uma visão do êxtase que os atraiu para *o futuro;* foi, antes, uma visão de agonia e aflição que os propeliu *do passado.* Com os olhos fixos no passado, não podiam ver nem ter tempo para imaginar esse futuro para o qual tinham sido empurrados - muito menos descrevê-lo em detalhes. O que desejavam não era um mundo *perfeito,* insinua Michéa, mas um mundo com *menos mal.* Estariam prontos a perdoar toda sorte de falhas e lapsos menores que pudessem (quem podia saber?) sobrecarregar esse outro mundo, se apenas a huma-

nidade pudesse ser tirada do atoleiro do ódio, suspeita e traição recíprocos em que fora jogada por hostilidades seculares nascidas de paixões ideológicas.

Sem encontrar um bote salva-vidas suficientemente grande e em ordem para acomodar toda a humanidade, aceitaram coletes individuais: o auto-interesse, essa faculdade da perspicácia que todo ser humano possui, temporariamente sufocada pela paixão cega, sua arquiinimiga, mas certa de ser ressuscitada, recuperar-se e ser bem-sucedida uma vez libertada da loucura coletiva. "Como escapar a essa guerra de todos contra todos, se a virtude não passa de uma máscara da auto-estima, se não se confia em ninguém e só se pode contar consigo mesmo?" - assim Jean-Claude Michéa reconstrói o mistério que assombrou os contemporâneos de Pascal e de Hobbes.[42] *O auto-interesse* individual era a solução que eles acreditavam ler encontrado para esse mistério. "O interesse não mente", como Marchamont Nedham, inspirado pelo duque de Rohan, declarou num livro publicado em 1659.[43] Escapar ao horror da guerra, da crueldade e da violência leva à restauração e liberação do egoísmo, aquele dom natural a que cada indivíduo humano pode e certamente vai recorrer, se tiver oportunidade. Permita-se que os seres humanos sigam sua inclinação natural, preocupar-se com seu próprio bem-estar, conforto e prazer, combinados no estado de felicidade — e eles com certeza logo descobrirão que assassinato, crueldade, saque e roubo dificilmente podem servir a seus auto-interesses. Como Immanuel Kant resumiria a questão em sua fórmula do "imperativo categórico": a razão lhes dirá que para

servir a seus interesses de forma adequada devem fazer aos outros o que desejam que os outros lhes façam, e evitar fazer o que detestariam que lhes fizessem. Ou seja, deveriam respeitar os interesses das outras pessoas e resistir a todas as tentações de serem cruéis e ameaçarem os outros e suas propriedades.

Com muita freqüência, é difícil reconhecer as esperanças na realidade que elas sedimentam. A "mão invisível" do mercado operada por indivíduos egoístas na busca de sua própria riqueza e prazer parecia muito relutante ou impotente em salvar os seres humanos dos horrores da crueldade recíproca; com toda certeza, não conseguiu nem libertar a maioria dos homens dos grilhões da paixão nem fazer totalmente felizes aqueles poucos que teve sucesso em tornar livres. De alguma forma, as paixões - impulsos considerados inimigos do auto-interesse e fadados a causar indignação e talvez ser reprimidos após um cálculo de ganhos pessoais sóbrio e racional - mostraram ser tão absolutamente indispensáveis à felicidade quanto era a busca de vantagem puramente pessoal. Veio à luz que, para obter satisfação em sua vida, os seres humanos precisam dar, amar e compartilhar tanto quanto precisam tomar, defender sua privacidade e vigiar o que é seu. Para o dilema complexo, cheio de contradições, conhecido pelo nome de condição humana, não parece haver soluções simples, diretas, monotemáticas.

Jean-Jacques Rousseau sugeriu que os seres humanos precisam ser *coagidos* à *liberdade* — pelo menos à liberdade vislumbrada pelos filósofos e vista por eles como uma exigên-

cia implacável da razão. Podemos dizer que o mundo gerado pelo "projeto moderno" se comporta, na prática se não na teoria, como se os homens tivessem de ser coagidos a buscar a *felicidade* (pelo menos a felicidade vislumbrada por seus consultores autonomeados e conselheiros contratados, assim como pelos redatores de publicidade)... Vinte e quatro horas por dia, sete dias por semana, os seres humanos tendem a ser treinados, preparados, exortados, persuadidos e tentados a abandonar as maneiras que consideravam corretas e adequadas, dar as costas àquilo que prezavam e que imaginavam que os fazia felizes, e tornar-se diferentes do que são. Vêem-se pressionados a se transformar em trabalhadores prontos a sacrificar o resto de suas vidas pela empresa competitiva ou pela competição empresarial; em consumidores movidos por desejos e vontades infinitamente expansíveis; em cidadãos que abraçam total e irrestritamente a versão "não há alternativa" da "correção política" do momento, que os incita, entre outras coisas, a serem fechados e cegos à generosidade desinteressada e indiferentes ao bem comum se este não puder ser utilizado para reforçar seus egos...

Como as evidências históricas têm mostrado abundantemente, a *coerção a ser livre* raramente leva à liberdade. Deixo nos leitores decidir se a *coerção para buscar a felicidade,* na forma praticada em nossa sociedade líquido-moderna de consumidores, torna o coagido feliz. Encontrar a resposta para essa pergunta submetendo-a ao teste da prática tem sido, na verdade, deixado para nós, homens e mulheres individuais. Nossas vidas foram dispostas como uma série inconclusa de

experimentos dos quais se espera que comprovem ou desautorizem definitivamente a validade da proposição. Artistas são criaturas aventureiras, dadas à experimentação; e todos nós, homens e mulheres, velhos e jovens, tendo ouvido dizerem que a vida é um objeto de arte, dado/deixado aos artistas para ser modelado, somos provocados e seduzidos a assumir os riscos que essa arte inevitavelmente implica.

• 2 •

• Nós, os artistas da vida •

Observador e analista muito sensível e perspicaz da mudança intergeracional, e particularmente dos estilos de vida emergentes, Hanna Swida-Ziemba notou que "as pessoas das gerações mais antigas se colocavam tanto no passado quanto no futuro"; para o jovem contemporâneo, contudo, só o presente existe. "Os jovens com quem conversei durante a pesquisa realizada de 1991 a 1993 perguntaram: 'Por que existe tanta agressividade no mundo? É possível atingir a felicidade total?' Essas perguntas não são mais importantes para eles."[1]

Swida-Ziemba falava da juventude polonesa. Mas, em nosso mundo que se globaliza rapidamente, ela teria encontrado tendências muito semelhantes onde quer que realizasse sua investigação. Os dados coletados na Polônia, país que acaba de emergir de longos anos de um governo autoritário que conservava artificialmente modos de vida abandonados em outros lugares e que regulava estritamente a maneira permitida de se buscar a felicidade, apenas condensaram e amplificaram tendências mundiais, tornando-as mais agudas e, assim, mais evidentes e fáceis de observar.

O que provavelmente leva você a indagar "De onde vem a agressividade?" é o ímpeto de fazer alguma coisa a esse respeito. É porque você lamenta profundamente a agressividade

e quer detê-la ou enfrentá-la honestamente que deseja a-prender onde estão suas raízes. Presumivelmente, você está ansioso por alcançar os lugares onde os impulsos ou esquemas agressivos nascem e crescem em abundância - e então tentar incapacitá-los e destruí-los. E se este palpite sobre seus motivos está correto, você deve ficar indignado com um mundo repleto de agressividade por ser algo desconfortável ou completamente inadequado para a vida humana, e por isso iníquo, mas também deve acreditar que esse mundo *poderia* ser transformado num outro, mais pacífico, hospitaleiro e amigável aos homens - e também acreditar que se *você* tentar, como deve tentar, pode se tornar parte da *força* capaz de e destinada a fazer essa transformação. Já quando você pergunta se é possível alcançar a felicidade total, provavelmente acredita em atingir, sozinho ou em grupo, uma forma mais agradável, digna e satisfatória de viver sua vida - e está disposto a empreender o tipo de esforço, talvez até suportar a espécie de sacrifício exigida por qualquer causa digna, e as tarefas difíceis que ela estabelece para seus seguidores. Em outras palavras, ao fazer essa pergunta você deixou implícito que, em vez de aceitar plácida e humildemente o atual estado de coisas, está inclinado a avaliar sua força e habilidade pelos padrões, tarefas e objetivos que estabeleceu para sua vida - e não o contrário: avaliar suas ambições e metas pela força com que pensa ter sido dotado ou que pode reunir no momento.

Certamente você deve ter formulado, e seguido, tais pressupostos, do contrário não teria se dado ao trabalho de

fazer essas perguntas. Para que elas lhe ocorram, primeiro você deve acreditar que o mundo à sua volta não é algo "dado" e definitivo, que é possível transformá-lo e que você mesmo pode ser alterado ao se dedicar à tarefa de mudá-lo. Você deve ter presumido que o estado do mundo pode ser diferente do que é agora, e que o quanto ele pode ficar diferente não depende menos (se é que não depende mais) daquilo que você faz do que aquilo que você faz ou deixa de fazer depende do estado do mundo - passado, presente e futuro. Você deve ter acreditado em sua capacidade *de fazer diferença:* diferença no curso de sua própria vida, mas também no mundo em que ela é vivida. Resumindo: você deve ter acreditado ser um *artista* capaz de criar e moldar coisas, tanto quanto pode ser, você mesmo, um *produto* dessa criação e moldagem...

A afirmação "a vida é uma obra de arte" não é um postulado ou advertência (do tipo "tente tornar sua vida bela, harmoniosa, sensata e cheia de significado - tal como os pintores tentam fazer suas pinturas, ou os músicos suas composições"), mas uma declaração de um fato. A vida não pode deixar de ser uma obra de arte se é uma vida humana - a vida de um ser dotado de vontade e liberdade de escolha. Vontade e escolha deixam suas marcas na forma da vida, a despeito de toda e qualquer tentativa de negar sua presença e/ou ocultar seu poder atribuindo o papel causai à pressão esmagadora de forças externas que impõem um "eu devo" onde deveria estar "eu quero", e assim reduzem a escala das escolhas plausíveis.

Ser um indivíduo (ou seja, ser responsável por sua escolha de vida, sua escolha entre as escolhas, e pelas conseqüências das escolhas que fez) não é em si uma *questão de escolha,* mas um *decreto do destino.* Com muita freqüência, porém, é preciso exercer essa responsabilidade em condições que fogem inteiramente ao nosso alcance, seja intelectual ou prático. A vida humana consiste num confronto perpétuo entre as "condições externas" (percebidas como "realidade", por definição um assunto sempre resistente, e muitas vezes desafiador, à vontade do agente) e designa seus autores/atores[5]: seu propósito de superar a resistência, o desafio e/ou inércia, ativos ou passivos, da matéria e reconstruir a realidade de acordo com a visão da "boa vida" que escolheram. Sobre essa visão, Paul Ricoeur diz que é "uma névoa de idéias e sonhos de realização", sob cuja luz opaca o grau de sucesso ou fracasso na vida é registrado e determinado.[2] Sob essa luz, certos passos e seus resultados, embora não outros, são avaliados como sensatos, e certos propósitos, mas não outros, destacados como não apenas úteis, mas "autotélicos", ou seja, "bons por direito próprio", sem necessidade de serem justificados e defendidos como meios de implementação - de outro objetivo, mais elevado.

As visões da boa vida são comparadas por Ricoeur a uma nebulosa. As nebulosas são cheias de estrelas, não é possível contar todas elas, e incontáveis estrelas brilhando e cintilando atraem e encantam. Entre elas, as estrelas podem mitigar suficientemente a escuridão para permitir aos andari-

---

[5] Em inglês: ***"auctors" (authors/actors).*** (N.T.)

lhos traçar um caminho na imensidão - algum tipo de caminho. Mas que estrela deve orientar os passos de alguém? E em que ponto alguém deve decidir se selecionar essa estrela para guia entre uma multiplicidade delas foi uma escolha acertada ou infeliz? Quando se deve concluir que o caminho escolhido não leva a lugar algum, e que chegou a hora de abandoná-lo, voltar e fazer outra escolha melhor, espera-se? Não obstante os desconfortes já provocados por trilhar a rota previamente selecionada, tal resolução pode ser um passo imprudente: abandonar a estrela que até então se seguia pode revelar-se um erro ainda maior e mais lamentável, e você pode descobrir que o caminho alternativo conduz a dificuldades ainda maiores - você não sabe, nem é provável que saiba ao certo tudo isso. Cara ou coroa, suas chances de ganhar ou perder parecem iguais.

Não existe remédio direto e inequívoco para esses dilemas. Não importa o quanto se tente em contrário, a vida se passa na companhia da incerteza. Cada decisão tende a permanecer arbitrária; ninguém estará livre de riscos e seguro contra o fracasso e desapontamentos posteriores. Para cada argumento em favor de uma escolha, pode-se encontrar um contra-argumento não menos considerável. Não importa o brilho da nebulosa, ele não vai nos assegurar contra a eventualidade de ser forçado a, ou querer, retornar ao ponto de partida. Ao embarcar em nossa jornada para uma vida decente, digna, satisfatória, valorosa (e, sim, feliz!), tentamos evitar erros e fugir da incerteza confiando numa estrela, escolhida por seu brilho tranqüilizador, para nos guiar. Tudo isso, po-

rém, só para descobrir que nossa escolha da estrela-guia foi, no final das contas, *nossa* escolha, cheia de riscos como todas as escolhas foram e tendem a ser - e *nossa* escolha, feita por responsabilidade *nossa,* ela continuará sendo até o fim...

Como sugeriu Michel Foucault, só uma conclusão pode seguir-se à afirmação de que "a identidade não é dada": nossas identidades (ou seja, as respostas às perguntas "Quem sou eu?", "Qual é meu lugar no mundo?", "Por que estou aqui?") precisam ser *criadas,* tal como são criadas as *obras de arte.* Para todos os fins e propósitos práticos, a pergunta "Pode a vida de cada ser humano se tornar uma obra de arte?" (ou, mais diretamente, "Será que todo e qualquer indivíduo pode ser o artista de sua vida?") é puramente retórica, sendo a resposta "Sim" uma conclusão inevitável. Presumindo isso, Foucault indaga: se uma lâmpada ou uma casa pode ser uma obra de arte, por que não uma vida humana?[3] Creio que tanto os "novos jovens" quanto as "gerações passadas" que Swida-Ziemba colocou em oposição teriam concordado entusiasticamente com as sugestões de Foucault. Mas eu também conjecturo que as pessoas das duas coortes comparadas por Swida-Ziemba teriam algo diferente em suas mentes ao pensarem em "obras de arte".

As pessoas das gerações passadas provavelmente pensariam em algo de valor permanente, imperecível, resistente ao fluxo do tempo e aos caprichos do destino. Seguindo os hábitos dos antigos mestres, preparariam suas telas meticulosamente antes de aplicar a primeira pincelada, e teriam igual cuidado em escolher os solventes para garantir que as

camadas de tinta não iriam se fragmentar ao secar e manteriam o frescor de suas cores por muitos anos, se não pela eternidade... As gerações mais jovens, porém, buscariam as habilidades e padrões para imitar as práticas dos artistas atualmente celebrados - os *"happenings"* e "instalações". *Happenings,* dos quais tudo que se sabe é que ninguém tem certeza do curso que acabarão tomando (nem mesmo seus *designers,* produtores e artistas principais), que sua trajetória é refém do destino ("cego", incontrolável), que enquanto se desenvolvem tudo pode acontecer, mas não há nada que se possa afirmar com certeza que vá ocorrer. E as *instalações,* montadas a partir de elementos frágeis e perecíveis, preferivelmente "autodegradáveis", pois todo mundo sabe que não sobreviverão ao encerramento da exposição; a fim de abrir espaço para a nova leva de exposições, será preciso limpar a galeria, removendo as (agora inúteis) bugigangas - relíquias do passado. Os jovens podem associar obras de arte aos cartazes e outros impressos que colam no papel de parede de seus quartos. Sabem que os cartazes, tal como o papel de parede, não foram feitos para enfeitar seus quartos eternamente. Mais cedo ou mais tarde, precisarão ser "atualizados" - raspados da parede para dar lugar às imagens de novos ídolos.

As duas gerações ("passada" e "nova") imaginam as obras de arte à semelhança do mundo particular cuja verdadeira natureza e significado se presume que as artes desnudem e tornem disponíveis à investigação. Espera-se que esse mundo se torne mais inteligível, talvez até plenamente com-

preendido, graças ao trabalho dos artistas. Mas muito antes de isso acontecer, as gerações que "sobrevivem" nesse mundo conhecem ou pelo menos intuem suas maneiras, por assim dizer, a partir de uma "autópsia" - das experiências pessoais e das histórias comumente contadas para relatá-las e dotá-las de significado. Não admira, portanto, que (em aguda oposição às gerações anteriores) os jovens acreditem que não se pode jurar lealdade à rota planejada antes do começo da viagem da vida, já que acidentes e a sorte, aleatórios e imprevisíveis, podem muito bem alterar seu itinerário. Sobre alguns dos jovens poloneses, Swida-Ziemba diz, por exemplo, que "eles notam que um colega subiu na firma, foi seguidamente promovido e chegou ao topo, até que a companhia entrou em falência e ele perdeu tudo que ganhara. É por essa razão que eles podem abandonar os estudos quando estavam indo bem e ir para a Inglaterra trabalhar numa construção." Os outros simplesmente não pensam no futuro (é perda de tempo, não é?), não esperam que a vida revele alguma lógica exceto um golpe da sorte (possivelmente) e cascas de banana na calçada (igualmente provável) - e por isso "querem que cada momento seja prazeroso". De fato: *cada* momento. Um momento desprazeroso é um momento perdido. Já que é impossível calcular que tipo de lucros futuros um sacrifício no presente pode acarretar, se é que acarretará algum lucro no futuro, por que se deveria renunciar aos prazeres instantâneos que se pode extrair do "aqui e agora"?

A "arte da vida" significa coisas diferentes para os membros das gerações mais velhas e mais novas, mas todos a pra-

ticam e não poderiam deixar de fazê-lo. Hoje se presume que o curso da vida e o significado de cada um de seus sucessivos episódios, assim como seu "propósito geral" ou "destino último", sejam empregos do tipo faça-você-mesmo, ainda que isso consista apenas em selecionar e reunir o tipo certo de jogo de mobília para montar ao estilo Ikea.[6] Espera-se que todo praticante da vida, tal como os artistas, seja considerado plenamente responsável pelo produto do trabalho e louvado ou execrado por seus resultados. Permitam-me repetir: nos dias de hoje, cada homem e cada mulher é um artista nem tanto por *escolha* quanto, por assim dizer, *por um decreto do destino universal.*

"Ser artista por decreto" significa que a inação também conta como ação; assim como nadar e navegar, deixar-se levar pelas ondas é *a priori* considerado um ato de arte criativa e tende a ser retrospectivamente registrado como tal. Mesmo quem se recusa a acreditar na lógica da sucessão, continuidade e importância de suas escolhas, decisões e realizações, e na viabilidade e plausibilidade de seus projetos para domar a sorte, anular a providência ou destino e manter a vida num curso estável, pré-planejado e preferido - nem estes ficam esperando as coisas acontecerem. Ainda precisam "ajudar a sorte" encarregando-se de um numero incalculável de pequenas tarefas que devem realizar, por decreto das circunstâncias, como que seguindo os esquemas de um kit de montagem. Tal como os que não vêem razão para postergar a satis-

[6] Cadeia de lojas nascida na Suécia e presente em 31 países, pelo sistema de franquia, especializada na venda de móveis modernos a preços acessíveis. (N.T.)

fação e decidem "viver o momento", as pessoas preocupadas com o futuro e que estão em guarda contra as possibilidades negativas que ainda têm pela frente estão convencidas da volatilidade das promessas da vida. Todos eles parecem apaziguados com a impossibilidade de decisões infalíveis, de prever exatamente qual dos inumeráveis passos sucessivos se revelará (retrospectivamente!) como uma das escolhas corretas, ou qual das sementes aleatoriamente espalhadas vai trazer frutos saborosos e abundantes, e que brotos irão murchar e morrer antes que uma súbita rajada de vento ou uma vespa em busca de alimentos tenha a chance de polinizá-los. E assim, não importa em que mais acreditem, todos concordam em que é preciso ter pressa, que não fazer nada ou agir languidamente e com indiferença é nocivo.

Particularmente os jovens, que, como observou Swida-Ziemba, colecionam experiências e credenciais "só por precaução"**.** Os jovens poloneses dizem "mo e", os ingleses da mesma idade dizem *"perhaps",* os franceses *"peut-être",* os alemães *"vielleicht",* os italianos *"forse",* os espanhóis *"tal vez"* — mas todos desejariam dizer mais ou menos a mesma coisa: quem pode saber se um ou outro bilhete vai ganhar na próxima extração da loteria da vida? O único bilhete sem chance de ganhar é o que não foi comprado...

Digressão: Gerações, ontem e hoje

Não foi por mera contingência que a categoria "geração" (no sentido de uma totalidade com traços comuns a todas as suas unidades, mas que não podem ser encontrados fora de-

la) nasceu e se estabeleceu no discurso científico, assim como no público, na esteira do que foi chamado de "Grande Guerra" (e não admira, como veremos; só a primeira das "guerras mundiais" do século XX ganhou o nome de "grande", ainda que a Segunda Guerra Mundial a tenha deixado muito para trás em alcance territorial, escala de devastação, sangüinolência e gravidade de suas conseqüências). Foi nessa época que Ortega y Gasset empreendeu seu estudo seminal da comunicação e dos conflitos intergeracionais; e foi logo depois que Karl Mannheim lançou a categoria recém-descoberta, juntamente com outro conceito recém-chegado, a "ideologia", em suas surpreendentes carreiras. Pode-se dizer que a descoberta da "geração" no sentido sugerido por Ortega y Gasset e posteriormente canonizado por Mannheim (ou seja, no sentido de um "sujeito coletivo" caracterizado por uma visão de mundo distinta, capaz de agir, e inclinado a fazê-lo, tendo em vista seus próprios interesses particulares) foi ela mesma uma realização geracional: da Geração da Grande Guerra.

Realmente, não admira... Desde o terremoto, o incêndio e a inundação que devastaram e destruíram Lisboa em 1755, a parte do planeta que se intitula "civilizada" nunca tinha vivenciado um choque mental e moral comparável ao da "Grande Guerra". A catástrofe de Lisboa colocou a nascente "civilização moderna" em guerra com a natureza, simultaneamente solapando e por fim substituindo a confiança duradoura investida na sabedoria, bondade e justiça intrínsecas da criação divina. Acrescentou-se um argumento poderosamente convincente, e de fato decisivo, à insistência dos filóso-

fos na necessidade de conquistar a natureza e submetê-la à administração humana: substituir a aleatoriedade cega da natureza por uma ordem guiada pela razão, meticulosamente planejada e monitorada, à prova de acidentes e acima de tudo administrável, e assim forçá-la, sob uma nova (humana) administração, a servir adequadamente aos interesses humanos.

A catástrofe da "Grande Guerra" solapou a confiança investida por quase dois séculos na sabedoria e eficácia de uma ordem construída por seres humanos, baseada na ciência e na tecnologia, também colocando em dúvida a convicção de que essa ordem deveria chegar mais alto em termos do bem e da **JUSTIÇA** a que promovia do que a natureza jamais seria capaz de fazer. Como insinuou Susan Neiman, "se o Iluminismo [foi] a coragem de pensar por si mesmo, [foi] também a coragem de assumir responsabilidade pelo mundo em que se é lançado" — porém, "quanto mais a responsabilidade pelo mal foi passada para os seres humanos, menos a espécie se revelou digna de assumi-la".[4] O que a "Grande Guerra" havia mostrado (e que estava para ser reconfirmado em breve, se é que se precisava de outra confirmação, pela onda de genocídios que varreu o planeta) é que os resultados da administração humana são exatamente tão caprichosos, imprevisíveis, cegos, impensados e indiferentes às virtudes e vícios humanos quanto a natureza fora acusada de ser dois séculos antes. E ainda mais atrozes e devastadores.

O choque que isso provocou sobre a autoconfiança, presunção e arrogância dos pioneiros e porta-vozes da "civiliza-

ção" deve ter sido mesmo terrível. A Europa, afinal de contas, mirou no século XX num clima claramente otimista, diferente de tudo que era possível recordar. Tudo ou quase tudo trazia bons presságios, melhores ainda a cada ano. Amplas extensões de terras e mares haviam se rendido humildemente à vontade da Europa - e aparentemente não tinham outro sonho senão livrar-se das algemas do preconceito e abraçar o credo triunfante do progresso infinito pregado, revólver na mão e bíblia sob o braço, pelos emissários e missionários da civilização. Cientistas anunciavam dia após dia a quebra de outro suposto limite da sabedoria e força humanas. A vida de muitos, se é que ainda não de todos *(ainda* não!), tornava-se mais confortável e abastada a cada ano que passava. As distâncias ficavam mais curtas e menos árduas, e o tempo corria cada vez mais depressa, de modo que se esperava ter e usufruir presentes cada vez mais agradáveis em cada uma de suas unidades. O reino da Razão, o governo indiviso da lei e da ordem - tudo isso estava à espera na próxima esquina. Ninguém, a não ser uns poucos excêntricos e malfeitores, tentava resistir à marcha irresistível para a perfeição, e qualquer um que abrigasse ou nutrisse secretamente tais intenções iníquas se destinaria ao fracasso caso tentasse transformar seus pensamentos odiosos em feitos malignos. Em todo o escopo da sociedade, as pessoas pareciam estar ficando mais esclarecidas, ainda que com menos boa vontade e rapidez do que se poderia desejar e do que certamente teriam no futuro. As paixões malévolas dos seres humanos pareciam estar sendo domesticadas de forma cada vez mais segura, enquanto

suas maneiras se tornavam mais suaves e sua coabitação, mais pacífica. A disposição de resolver desacordos travando guerras era substituída de maneira gradual, embora visivelmente evanescente, pela aceitação da autoridade da razão e da causa da felicidade de um número crescente de pessoas. A história se mantinha firmemente na rota em que havia entrado - ou pelo menos assim parecia. Mudar de direção estava fora de questão, recuar era simplesmente impensável.

Em resumo: o futuro da civilização estava garantido. Sob a administração humana, o mundo estava seguro e tendia a ficar ainda mais seguro. Hans Habe, em seu romance *Ilona,* descreveu vividamente a disposição de ânimo da época:

> *As pessoas não sabiam o que estavam fazendo quando, na véspera de Ano-Novo de 1899, celebraram com júbilo o nascimento do novo século. É como se estivessem saudando a chuva sem saber que ela não iria parar até tirar os rios de seus leitos e transformar os campos em lagos, até que "as águas atingissem 15 côvados acima das montanhas". Não suspeitavam que as águas não cairiam num único dia, mas subiriam gradualmente com o passar dos anos. Não suspeitavam que o Senhor Deus estivesse cansado do século XX. Brindaram à enchente.*

À enchente... Com efeito, subitamente, pegando todos de surpresa, os rios saíram de seus leitos e a inundação começou. O maior massacre da memória humana teve início. A

morte de milhões em agonias desconhecidas desde que o último herege fora queimado vivo nos últimos dias sombrios da Idade das Trevas. Cadáveres perfurados por baionetas e fatiados por estilhaços de artilharia, esmagados sob tanques e dilatados por gases venenosos. Vítimas do ódio, do preconceito e da superstição apodrecendo vivas por meses sem fim nos lodaçais e atoleiros das trincheiras, invejando os sortudos cujas mortes eram obsequiosamente instantâneas. Juntamente com seus recrutas, a civilização estava morrendo uma morte impiedosa, dolorosamente lenta, naquelas trincheiras escavadas por toda a Europa, dos charcos da Prússia Oriental às águas do rio Somme. E junto com a civilização morria também a calorosa simplicidade do mundo cuja segurança ela deveria garantir. O mundo seguro afundou e se afogou, sem esperança de ressurreição, nos rios de sangue humano despejados despropositada e insensatamente.

Todo esse horror aparentemente nasceu da combinação de uma série de acidentes (por exemplo, a segunda bala foi disparada em Sarajevo por um estudante frustrado porque o cocheiro da real carruagem errou o caminho para um hospital que o pretenso real alvo da primeira bala pretendia visitar a fim de expressar sua real compaixão por sua vítima acidental) com uma série de planos de guerra, cada qual meticulosamente elaborado com precisão científica pelos maiores especialistas dos exércitos mais avançados, modernos e bem-equipados da parte mais progressista do planeta - tudo altamente racional e cuidadosamente calculado para tornar breves e quase incruentas as hostilidades e trazer resultados tão

decisivos quanto imediatos. O que emergiu, contudo, dessa mistura de planejamento humano e acidentes causados pelo homem não estava nos planos de ninguém. *Ninguém* planejou essa espécie de abatedouro, esse massacre durante quatro anos - e talvez tenha sido essa a mais chocante e horripilante das chocantes e horripilantes revelações propiciadas pela Grande Guerra. Esse evento repugnante *não* foi programado, planejado, previsto ou mesmo considerado concebível. E os meios escolhidos para realizar as tarefas *não-planejadas* se revelaram imprecisos e altamente ineficientes - inúteis, na verdade.

Não é que os cálculos tenham se mostrado equivocados - cálculos errados podem ser corrigidos, e corrigi-los pode ser um empreendimento útil a serviço da racionalidade, já que as pessoas tendem a aprender com seus erros, tornando o futuro menos propenso a acidentes e distúrbios. A própria idéia de que, com conhecimento e tecnologia suficientes, é possível calcular o futuro e garantir as metas aperfeiçoando-se os meios, essa idéia é que foi enviada para o túmulo nos campos de matança do Somme, de Verdun e da Prússia Oriental - morta e enterrada em valas comuns juntamente com milhões de soldados, com a autoconfiança da Europa e a crença dos povos civilizados na vitória final da razão sobre as paixões, sua confiança na sabedoria e benevolência da história e sua convicção reconfortante e otimista de um presente seguro e de um futuro garantido.

Não é fácil reconstituir plenamente as seqüências de pensamento que levaram Gasset e Mannheim a focalizar sua

atenção e a dos leitores no papel desempenhado pelas gerações na história. Pode-se, não obstante, levantar a hipótese de que chegar a tal posição teria sido bem mais difícil para eles se não fossem as revelações da Primeira Guerra Mundial e o "choque de identidade" que elas produziram. Se Paul Ricoeur dividiu os fenômenos da "identidade" em dois (l'i*pséité,* a permanente singularidade em relação a outros seres humanos, e *la mêmeté,* a semelhança contínua consigo mesmo), foi a essa segunda parte da identidade que a guerra forneceu um grande ponto de interrogação. O "eu mesmo" *[myself]* de antes da Primeira Guerra Mundial, o "eu" de depois e o "eu" que abrange tanto o "antes" quanto o "depois" falavam línguas diferentes. Dificilmente um dos três consideraria fácil estabelecer comunicação com os outros dois. Será que os que saíram vivos do massacre poderiam entender plenamente, para não dizer explicar, o entusiasmo com que um dia marcharam para o abatedouro? E se pudessem, seriam capazes de transmitir seu novo conhecimento aos nossos nós mesmos de ontem, dando vivas e dançando em praça pública no dia da mobilização? Poderiam compreender como não imaginaram então o que eles agora sabiam, e como, no caso improvável de que isso lhes tivesse sido oferecido, eles o teriam descartado de pronto como boatos maldosos, e talvez até linchado seus mensageiros? E poderiam transmitir sua compreensão, duramente conquistada, àqueles nascidos *depois* de Verdun e do Somme, aparentemente em desespero por terem perdido o "maior teste de hombridade" e a aventura "mais excitante" e

"formadora de caráter"? E se tentassem - teriam sido compre-endidos?

Parece provável que o golpe desfechado sobre *la mêmété* da Identidade européia tenha sido um fator decisivo para promovera noção de "geração" à posição de uma das principais ferramentas conceituais na análise das divisões sociais e políticas. A matéria-prima da categoria analítica *objetiva* foi fornecida pela experiência *subjetiva* de uma vida cortada em duas metades marcadamente dessemelhantes e mutuamente incomunicáveis. Também parece provável que o laboratório em que o conceito de geração foi originalmente cunhado tenha sido a oposição entre "nós *agora"* e "nós *então",* oposição esta vivenciada e com a qual se conviveu. Destilado a partir dos frascos da experiência subjetiva e depois transformado numa lente para examinar de perto o mundo "lá fora", esse conceito pôde ser empregado, e de fato o foi, para traçar as linhas separando "nós" de "eles". A visão de ruptura e quebra de comunicação intergeracional emergiu do esforço para compreender e "tornar compreensível" a experiência de uma vida pessoal fragmentada e tornar inteligível a fratura do tempo que desmontou o *Lebenswelt* familiar e o fez desaparecer, substituindo-o por um mundo até então inexplorado e apavorante em razão de sua estranheza; um mundo ainda mais assustador pela ausência de mapas e pela possibilidade de seu mapeamento ser precedido de uma extensa cadeia de abordagens aleatórias, tentativas arriscadas e erros potencialmente fatais.

Experiências subjetivas de ruptura semelhantes (embora reconhecidamente muito mais modestas e menos dramáticas) iriam ocorrer, com freqüência crescente, à medida que o fluxo do tempo se acelerava e a distância entre sucessivos achatares da condição humana em rápida mudança se encurtava. Não admira que, uma vez apontados e especificados, as questões das divisões intergeracionais e os problemas da comunicação intergeracional continuassem a provocar grande interesse, nada perdendo de sua atualidade. Pode-se conjecturar que se estabeleceram tanto no vocabulário acadêmico quanto no usual por um longo período adiante.

Da mesma forma, está longe de ser evidente e permanece amplamente aberto ao questionamento se no atual estado de uma revolução genuinamente permanente - deflagrada pela modernização compulsiva e obsessiva de todos os aspectos da existência humana e pela reversão das posições atribuídas à transitoriedade e à permanência (ou à imediação e ao longo prazo) na hierarquia de valores característica do estágio "líquido" da era moderna - as noções em discussão não perderam um pouco de sua utilidade e deixaram de satisfazer adequadamente a função de descrever e compreender a condição humana atual. Alguém poderia argumentar que sua presença contínua em nossa visão de mundo pode ser um caso similar ao dos "conceitos-zumbis" de Ulrich Beck (conceitos que sobrevivem nas palavras, mas não em carne e osso), ou dos termos de Jacques Derrida que só podem ser usados *sous rature* (ou seja, inevitáveis para a finalidade comunicativa da narração, mas que, quando empregados, requerem a adver-

tência/lembrete de que seus referentes terrenos já foram deletados do inventário dos seres). Eu diria "palavras-ecos", reverberando muito depois de ter se extinguido o choque que as causou...

Com efeito, atualmente o ritmo da mudança é (pelo menos em nossa área cultural) desconcertante. As mudanças são contínuas e ubíquas, e condensações delas suficientemente densas para justificar que se trace uma nova fronteira geracional parecem eventos quase cotidianos, rotineiros, ou, pelo contrário, menos numerosos e mais espaçados entre si do que nunca (se preferirmos comparar seu impacto com o do choque da Primeira Guerra Mundial). Mudanças *visíveis* são numerosas e compactas, cada vez mais percebidas e sentidas como traços permanentes da condição humana, como eventos comuns e não extra-ordinários, norma e não anormalidade, regra em vez de exceção e enquanto a *descontinuidade da experiência* é quase universal e afeta igualmente todas as faixas etárias. Em tais circunstâncias, traçar fronteiras intergeracionais só pode ser arbitrário, cada tentativa de fazê-lo deve ser controversa e contestada, e sua projeção no mapa da sociedade não será particularmente esclarecedora, se não for ilusória. As divisões sugeridas correm o risco de ser efeitos secundários do método escolhido para processar os dados estatísticos, e não informações fidedignas sobre a morfologia da sociedade descrita.

O ritmo da mudança talvez tenda a ser acelerado demais, e a velocidade com que novos fenômenos emergem na consciência pública e desaparecem das vistas é demasiada-

mente grande. Isso impede que a experiência se cristalize, estabelecendo-se e solidificando-se em atitudes e padrões comportamentais, síndromes de valores e visões de mundo, próprios para serem registrados como traços permanentes do "espírito da época" e reclassificados como características singulares e duradouras de uma geração. Numa multiplicidade de descontinuidades dispersas e aparentemente desconexas, são poucas e espaçadas as mudanças capazes de adquirir a visibilidade e o poder formativo de uma "sublevação". Poucas se sustentam o bastante para sugerir uma ruptura a *geracional* e fornecer matéria-prima para a autoconstituição relacional e a *auto-afirmação* efetiva.

Para ser reconhecida como "sublevação", a mudança precisa envolver ou provocar uma "reavaliação de valores" que seja completa e temporalmente compacta, e também um reordenamento substancial da hierarquia de valores. Regras, normas e padrões até recentemente percebidos como adequados, eficazes e louváveis devem ser reclassificados como enganosos, inúteis e condenáveis. Como resultado dessa reversão de valores, o passado como um todo, e particularmente aquela parte que ainda está fresca na memória do público, será difamado e submetido a interrogatório rigoroso (e hostil). Cada um de seus elementos ficará sob suspeita e será considerado culpado até prova em contrário (embora sua inocência quase nunca venha a ser provada além da dúvida razoável, a absolvição nunca seja completa - e a suspeita nunca desapareça de maneira irrevogável). A sentença será, na melhor das hipóteses, suspensa - e isso também se aplicará aos veredic-

tos pronunciados no passado como não passíveis de apelação. Por outro lado, o que costumava ser condenado ou condenável será - de forma igualmente total e *a priori* — reabilitado. O reconhecimento negado no passado será concedido com pouco ou nenhum questionamento e sem que se exijam outras provas de mérito.

Ao todo, no caso de uma "sublevação" genuína as avaliações pretéritas só são revertidas porque foram vocalizadas num "passado" que agora se desaprova e se deprecia. As virtudes são reclassificadas como vícios, as realizações como equívocos, a lealdade como traição - e vice-versa. A desvalorização das avaliações e práticas do passado deve ser tão mais decisiva e inflexível porque o futuro, apenas decolando, está envolto na neblina. Nada se pode dizer com confiança sobre sua forma, exceto que será diferente do passado e que haverá poucos marcos conhecidos à disposição para aliviar a desconfortável premonição de tatear às cegas. Na ausência de sinalizações apontando o caminho à frente, reverter os sinais herdados do passado talvez funcione -oferecendo alguma orientação, ainda que puramente negativa, e alguma sensação, embora implausível e duvidosa, de se estar no controle da direção final a ser assumida pelo curso dos eventos vindouros. Assim, não é pequena vantagem o fato de que - embora no momento da sublevação não se disponha de quaisquer medidas testadas e confiáveis dos méritos e realizações futuros (ou seja, medidas em relação às quais se possa confiar que ainda se mantenham quando o futuro se tornar presente) - alguma hierarquia de crédito alternativa, porém fidedigna, e também

uma forma de meritocracia para preencher a lacuna, possa ser composta exatamente agora pelo simples expediente de chamar de méritos os deméritos do passado, e vice-versa.

"Sublevações" desse tipo são anomalias em nossa época. Ou melhor, pelo contrário: transformadas em dietas cotidianas, não excitam nem assustam por mais que alguns dias - até que o próximo evento "histórico" ou "revolucionário" seja anunciado, em tom ansioso, pelos âncoras dos telejornais e apresentado nas primeiras páginas dos tablóides, só para pouco depois ser varrido da oscilante atenção do público por outra leva de eventos "sensacionais" e "inéditos". A idéia de "sublevação" se tornou *trivializada* hoje em dia. Em cada exemplar de uma revista sofisticada, há algo não sobre uma coisa, mas sobre um punhado delas que ontem eram desconhecidas mas que estão fadadas a ser "revolucionárias" a "mudar a vida" de alguns indivíduos sob as luzes da ribalta e, por extensão, a vida de todos que os contemplam.

Num tom um pouco mais sério, o mundo líquido-moderno está num estado de revolução *permanente,* um estado que não admite as revoluções de uma só vez, os "eventos singulares" que constituem lembranças dos tempos da modernidade "sólida". Se ainda se permite falar em "revoluções" hoje, é apenas em retrospecto - quando, olhando para trás, percebemos que uma quantidade suficiente de mudanças pequenas e aparentemente insignificantes se acumulou para produzir uma transformação não apenas quantitativa, mas qualitativa, na condição humana. Crivada de seus imaculados referentes, a idéia de "revolução" foi banalizada: os reda-

tores de comerciais usam e abusam dela, apresentando qualquer produto "novo e aperfeiçoado" como "revolucionário"...

Em meio a mudanças constantes e ubíquas, é difícil, talvez impossível, apreender corretamente a natureza "sublevacionista" ale mesmo das transformações mais profundas, embora ininterruptas e incompletas. Menos possível ainda é planejar antecipadamente essas transformações e prever seu impacto sobre o estado da sociedade. Se uma sublevação genuína de fato ocorre, contudo, as experiências de vida que vão se sedimentar após a transformação decerto serão profundamente diferentes das que ao lembradas do passado. O que para as pessoas situadas de um lado da transformação foi, na melhor das hipóteses, uma exceção, uma quebra da rotina, parecerá um estado de coisas normal para as que estão do outro lado. A "turbulência comunicativa" se tornará então o primeiro sintoma da divisão intergeracional emergente. Nem é tanto um "conflito de interesses" (um lustre ideológico aplicado num estágio posterior do problema comunicativo) quanto um desacordo a respeito de assuntos relevantes e urgentes, e de problemas que surgem de áreas de ignorância diferentemente situadas e não superpostas. As experiências essenciais para um grupo têm poucos ou nenhum referente nas experiências de outro, enquanto temas de importância-chave para um deles simplesmente "não se aplicam" ao outro.

A suspeita mútua entre gerações, freqüentemente superpostas para constituírem apenas dois campos - "a velha" (os adultos) e "a nova" (os que ainda não são adultos, ou que

relutam em se tornarem) - tem uma longa história. É fácil encontrar seus sintomas iniciais dispersos por épocas muito antigas; mas ela começou para valer em nossa era moderna, desde que se assumiu que o mundo (ou pelo menos sua porção humana) podia ser diferente do que era e que estava ao alcance dos seres humanos torná-lo diferente, e desde que o mundo começou a mudar com rapidez o suficiente para que o "não é como costumava ser" fosse observado no curso de uma única vida - e conseqüentemente para que se visualizasse uma lacuna entre "o que é" e "o que deveria ser", e para que conceitos como "os bons tempos" em oposição a "um futuro melhor" fossem cunhados e se estabelecessem tanto nas meditações filosóficas quanto nas percepções populares da vida. Foi então que pessoas que ingressavam no mundo em diferentes estágios de sua transformação contínua devem ter começado a *divergir* profundamente na avaliação da época que *compartilhavam*. O que para algumas pode ter parecido confortável e aconchegante, já que lhes permitia empregar as habilidades e rotinas bem conhecidas e totalmente dominadas, a outras pode ter parecido estranho e desconcertante, enquanto algumas podem ter-se sentido como peixes dentro d'água em situações que em outras produziam o sentimento de desconforto, frustração ou perplexidade. O que para alguns podia ser "o modo como são as coisas" ou "a maneira como as coisas são feitas" podia ser visto por outros como ilegítimo, tolo, Injusto ou simplesmente abominável.

Como resultado, as coortes etárias mais velha e mais nova podiam olhar-se mutuamente com um misto de incom-

preensão i temor. A primeira temia que os recém-chegados ao mundo estivessem prontos para danificar e destruir o que eles, mais velhos, haviam preservado com amor e carinho; a segunda sentia um grande impulso para corrigir o que os veteranos tinham arruinado. Ambas estariam insatisfeitas com as condições do momento e culpariam os outros por seu estado lamentável. Em dois números consecutivos de um respeitável semanário britânico, duas acusações perturbadoramente diferentes vieram a público: um colunista acusou "os jovens" de serem "estúpidos, bundas-moles, cheios de DST, que não servem para nada", ao que um leitor respondeu raivosamente que os jovens supostamente indolentes e descuidados na verdade apresentam "alto desempenho acadêmico" e estão "preocupados com a bagunça criada pelos adultos".[5] Aqui, como em incontáveis discordâncias semelhantes, a diferença é entre avaliações sugeridas por pontos de vista moldados pela experiência, e a controvérsia resultante não pode ser resolvida "objetivamente".

Eu mesmo pertenço a uma dessas "velhas gerações".

Quando jovem, tal como a maioria de meus contemporâneos, li atentamente as instruções de Jean-Paul Sartre a respeito da escolha do *projet de la vie.* A escolha do projeto de vida significava a "escolha das escolhas", a meta-escolha que determinaria de uma vez por todas, do princípio ao fim, todas as outras (subordinadas, derivadas, contingentes). Aprendemos com Sartre que para cada projeto haveria, em anexo, um mapa rodoviário e uma descrição detalhada do itinerário. Uma vez escolhido o destino, o resto seria apenas uma ques-

tão de determinar o caminho mais curto e menos acidentado com a ajuda do mapa, de uma bússola e da sinalização...

Não tínhamos dificuldade em entender a mensagem de Sartre e considerá-la de acordo com aquilo que o mundo à nossa volta parecia anunciar ou implicar. No mundo de Sartre - o mundo de que minha geração compartilhava -, os mapas envelheciam lentamente, se tanto (alguns deles até se gabavam de serem "definitivos"), as estradas construídas podiam ser recapeadas de vez em quando para acomodar um número crescente de veículos mais pesados e com maior velocidade, mas continuariam a conduzir ao mesmo destino a cada vez que alguém se aventurasse por elas, e embora a tinta das placas nos cruzamentos e dos postes sinalizadores pudesse ter sido retocada diversas vezes, suas mensagens nunca mudavam.

Na companhia de outros jovens da minha idade, também assisti pacientemente, sem um murmúrio de protesto, que dirá rebelião, a conferências de psicologia social baseadas em experimentos de laboratório com ratos famintos presos num labirinto procurando a única sucessão de curvas "correta" (ou seja, o único itinerário dentro do labirinto que levava a uma recompensa: um apetitoso pedaço de toucinho) a fim de aprendê-la e memorizá-la pelo resto de suas vidas. Nós não protestávamos, já que na confusão e na luta dos ratos de laboratório, tal como na advertência de Sartre, ouvíamos os ecos de nossas próprias experiências de vida...

A maioria dos jovens de hoje certamente não vai reconhecer sua própria experiência nas preocupações dos ratos

de laboratório. Também é provável que dessem de ombros se aconselhados a desenhar imediatamente, no início da estrada, toda a sua trajetória de vida. Na verdade, apresentariam objeções: Será que nós sabemos o que o próximo mês vai nos trazer? Só podemos estar certos de uma coisa, acrescentariam: que o próximo mês ou ano será diferente do momento que estamos vivendo agora; que, sendo diferente, invalidará muito do conhecimento que temos agora e a maior parte do *know-how* que atualmente empregamos (embora seja impossível dizer qual parte); que certamente teremos de esquecer grande parte do que aprendemos, ao mesmo tempo em que precisaremos nos livrar de muitas coisas das quais nos orgulhamos e pelas quais hoje somos louvados (embora, mais uma vez, não haja como adivinhar qual delas terá de sair de cena); e que as escolhas mais recomendadas hoje podem ser depreciadas amanhã como equívocos vergonhosos. O que se segue (não é mesmo?, perguntariam) é que a habilidade que realmente precisamos adquirir é, primeiro e acima de tudo, *a flexibilidade* (nome neutralizado, e portanto politicamente correto nos dias atuais, para *pusilanimidade)* - a capacidade de esquecer e descartar prontamente antigos ativos transformados em passivos, assim como a capacidade de mudar cursos e trilhas imediatamente e sem remorso; e que aquilo que precisamos lembrar eternamente é a necessidade de evitar um juramento de lealdade por toda a vida a o que ou a quem quer que seja. As boas curvas, afinal, tendem a aparecer subitamente e do nada, e a desaparecer de modo igualmente abrupto; pobres dos otários que, por ação ou omissão, se

comportam como se pudessem permanecer nelas para sempre...

Parece que hoje, embora ainda se possa sonhar em descrever antecipadamente um cenário para toda a vida, e mesmo trabalhar arduamente para transformar esse sonho em realidade, apegar-se a qualquer cenário, mesmo ao do seu próprio sonho, é assunto arriscado e pode mostrar-se suicida. Os cenários de outrora podem ficar datados e fora de uso antes mesmo de se iniciarem os ensaios da peça; e, mesmo se conseguirem sobreviver até a noite de abertura, a carreira da peça pode revelar-se abominavelmente curta. Ter todo o palco da vida (que dirá a totalidade dela) comprometido com tal cenário preconcebido certamente será igual a negligenciar a oportunidade de realizar muitas produções (não há como saber quantas...) mais atualizadas, mais de acordo com a moda atual e, por essa razão, mais promissoras. Afinal, novas oportunidades vivem batendo à porta - e não há como dizer quando e em que porta não bater...

Tomemos, por exemplo, o caso de Tom Anderson. Tendo estudado arte, provavelmente não adquiriu muito *know-how* em engenharia e tinha poucas noções do funcionamento de coisas tecnológicas. Como a maioria de nós, era um usuário da eletrônica moderna e não deve ter passado muito tempo imaginando e meditando sobre o conteúdo da carcaça do computador e como essa imagem, em vez de outra coisa qualquer, aparecia na tela ao se apertar esta e não aquela tecla. E no entanto, de uma hora para outra, talvez para sua própria surpresa, foi aclamado no mundo da informática co-

mo o criador e pioneiro das "redes sociais" e deflagrador do que foi prontamente designado como "a segunda revolução da internet". Seu blog, talvez um passatempo eminentemente privado em sua intenção original, em menos de dois anos evoluiu para se tornar a empresa MySpace, congestionada de internautas jovens e muito jovens (os usuários mais velhos da web, se ouviram alguma coisa que fosse sobre a nova companhia e sua popularidade, talvez tenham minimizado sua importância, ou mesmo a ridicularizado como outra moda passageira ou outra idéia idiota, com a expectativa de vida de uma borboleta). A "companhia" ainda não gerava nenhum lucro que se pudesse mencionar, e Anderson provavelmente não tinha idéia de como torná-la financeiramente lucrativa (e talvez também não tivesse muita intenção de fazê-lo) - até julho de 2005, quando Rupert Murdoch, espontaneamente, ofereceu 580 milhões de dólares por uma empresa que tinha sobrevivido até ali com pouco mais que uma ninharia... A decisão de Murdoch abriu as portas desse mundo de modo muito mais adequado do que a magia dos mais engenhosos e sofisticados encantamentos. Os caçadores de fortunas o seguiram prontamente e invadiram a web em busca de diamantes brutos. O Yahoo comprou outro site da categoria "redes sociais" por um bilhão de dólares, e em outubro de 2006 o Google reservou 1,6 bilhão de dólares para obter um outro, o YouTube - iniciado apenas um ano e meio antes, como uma empresa puramente familiar, por outro par de entusiastas amadores, Chad Hurley e Steve Chene. Em fevereiro de 2007, o New *York Times* nos informou que Hurley recebeu 345 milhões de

dólares em ações do Google pela feliz idéia, enquanto Chene ganhou ações com valor de mercado de 326 milhões.

"Ser descoberto" pelo Destino encarnado na pessoa de um protetor poderoso ou de um patrono rico à procura de talentos ainda não reconhecidos ou devidamente valorizados tem sido uma temática recorrente no folclore biográfico de pintores, escultores e músicos desde o final da Idade Média e início da Renascença (mas não no mundo antigo, em que as artes eram vistas como formas de retratar, com obediência e fidelidade, a magia da criação divina: os gregos "não conseguiam conciliar a idéia de criação sob os auspícios da inspiração divina com a recompensa monetária pelo trabalho criado".[6] Na Antigüidade, "ser artista" se associava a renúncia e pobreza, a "estar morto para o mundo", e não a alguma espécie de sucesso mundano, muito menos pecuniário).

O mito etiológico de "ser descoberto" por um passante forte e poderoso só foi inventado no limiar da era moderna, para justificar os casos sem precedentes (ainda poucos e espaçados) de artistas que alcançaram subitamente fama e riqueza numa sociedade conhecida por enxergar o nascimento como uma sentença de prisão perpétua sem direito a apelação - que não tinha lugar para idéia de *self-made man* (menos ainda, é claro, para a de *self-made woman)* -, e para explicar esses casos extraordinários de uma forma que reforçasse e reafirmasse resolutamente, em vez de solapar, "a norma" - a ordem mundana de poder, força, autoridade, influência e direito à riqueza e à glória. Sendo de origem humilde, se não párias completos, os futuros mestres da arte em geral des-

cobriam (ou pelo menos é o que insinuava o mito etiológico) que mesmo o dom divino dos talentos mais sublimes, acoplado a uma determinação incomumente obstinada e a um zelo missionário genuinamente inesgotável, ainda não era suficiente para que realizassem seu destino sem uma mão poderosa que os erguesse à terra, de outra forma inalcançável, da riqueza e admiração.

Antes do advento da modernidade, a lenda do "encontro com o Destino" se limitava quase exclusivamente aos artistas; e isso não surpreende, já que os praticantes daquilo que mais tarde veio a ser conhecido como "belas-artes", tais como pintores, escultores, arquitetos e compositores, eram quase as únicas pessoas que conseguiam erguer-se dos extratos inferiores e acabar jantando com príncipes e cardeais, se não com reis e papas. Com o avanço da modernidade, contudo, inflaram-se as fileiras dos transgressores das barreiras de classe.

Com a multiplicação do número de "novos-ricos", as histórias inspiradas pelo "encontro com o Destino" também se democratizaram. Elas agora animam as expectativas de vida de todos e quaisquer artistas da *vida,* praticantes mundanos da mundana arte da vida mundana; e isso significa todos nós, ou quase todos. Afinal de contas, hoje se decretou que todos nós temos uma chance de "encontrar o Destino", de ter um golpe ou rodada de sorte que nos levará ao sucesso e a uma vida de felicidade. Se tornar nossas vidas significativas, bem-sucedidas e, de modo geral, felizes depende do "encontro com o Destino", estamos certos em ter a esperança e até a expectativa de que a boa sorte venha em nossa direção, e de-

vemos ajudá-la nesse sentido - estendendo ao máximo nossa imaginação individual e empregando com habilidade todos os recursos que possamos reunir. Em outras palavras, aproveitando todas as *chances*...

É verdade que os praticantes das belas-artes (ou mais precisamente aquelas pessoas de sorte, não muito numerosas, cujas práticas, por cortesia de uma súbita elevação ao status de celebridades, foram classificadas, sem maiores discussões, como "belas-artes") constituem a maioria das pessoas cujas fábulas de ascensão milagrosa da pobreza à riqueza são trazidas à luz e publicamente aplaudidas e admiradas. Por exemplo, a história da jovem que vendia, por duas libras cada, cinzeiros que valiam 50 pence, adornados por fotografias de ídolos pop recortadas desordenadamente de jornais e coladas no fundo de maneira descuidada... uma garota que passava o tempo numa lojinha obscura de uma ruazinha obscura em East London - até que um dia parou uma limusine em frente à loja trazendo um grande patrono das artes destinado a transformar seu trabalho inacabADO numa inestimável obra de arte, como a fada madrinha da historia de Cinderela, famosa por evocar uma carruagem despejando ouro de uma abóbora...

As histórias dos mestres das belas-artes (ou, mais precisamente, dos rapazes e moças magicamente transformados nisso) têm a vantagem de cair num terreno bem preparado pela secular tradição de contar histórias. Elas se ajustam particularmente bem ao espírito de nossa era *líquido-moderna* porque, diferentemente das histórias do *início da era moderna*

(por exemplo a notória lenda do engraxate que virou milionário), elas mantêm silêncio sobre os temas desconfortáveis, espinhosos e mesmo angustiantes da paciência, do trabalho duro e do auto-sacrifício antes considerados necessários para o sucesso na vida. As histórias atualmente celebradas sobre artistas visuais ou cênicos consagrados minimizam a questão do *tipo* de atividade a que ninguém se dedica e a *forma* como o faz; num mundo líquido-moderno, afinal de contas, nenhuma atividade válida mantém *a* validade por muito tempo. É, antes, o princípio geral em que as histórias tipicamente líquido-modernas se concentram: que, em composição com um destino benevolente, qualquer ingrediente acrescentado de maneira fortuita, ainda que seja comum, simples e inexpressivo, pode fazer com que os cristais brilhantes do sucesso se sedimentem a partir da solução espessa a que chamamos "vida". *Qualquer* ingrediente: não necessariamente o trabalho árduo, a abnegação, o ascetismo ou o auto-sacrifício sugeridos pelas histórias clássico-modernas.

Em tais condições, a invenção das redes computadorizadas foi altamente conveniente. Uma das muitas virtudes da internet (e uma das principais causas do ritmo estonteante de seu crescimento: o número de seus usuários, ainda insignificante em 1997, deve ultrapassar a marca dos 2,5 bilhões em 2010, enquanto o tráfego de e-mails, por si só, produziu em um ano (2006) 20% - um exabyte - a mais de informações do que "toda a linguagem humana desde o início dos tempos poderia transmitir"[7]) é que ela põe fim à desconfortável necessidade de tomar partido nas antigas disputas, agora ofensivas e

fora de moda, entre trabalho e lazer, esforço e descanso, ação intencional e inatividade, ou mesmo aplicação e indolência. As horas gastas na frente do computador enquanto você zapeia pelo espaço denso dos websites - em que são gastas essas horas? Trabalho ou diversão? Esforço ou prazer? Você não pode dizer, você não sabe, e francamente não se importa - e deve ser absolvido dos pecados de sua ignorância e indiferença, já que uma resposta fidedigna a esses dilemas não será encontrada nem o poderá ser até que o destino mostre suas cartas.

Assim, não admira muito que, em 31 de julho de 2006, o número de blogs no mundo da rede mundial tenha chegado a 50 milhões, e que, segundo cálculos posteriores, esse número tenha crescido desde então na base de 175 mil por dia. Sobre o que esses blogs informam o "público da internet"? Sobre tudo que ocorre com seus proprietários/autores/operadores (não dá para saber o que, por algum motivo, pode subitamente atrair as atenções dos Rupert Murdochs ou Charles Saatchis da vida...). Criar um "site pessoal", um blog, é apenas outra variedade de loteria: você vai comprando bilhetes "por via das dúvidas", com ou sem a ilusão de que haja regras que o capacitem (ou a qualquer outra pessoa) a prever os vencedores, pelo menos o tipo de regras que você poderia aprender e lembrar a fim de observá-las fielmente, e com resultados positivos, em sua prática. John Lanchester, que examinou um grande número de blogs, descobriu um blogueiro contando em detalhes o que tinha consumido no café-da-manhã, outro descrevendo as alegrias do jogo da noi-

te anterior, uma blogueira queixando-se das falhas íntimas e secretas de seu parceiro, outro mostrando uma feia fotografia de seu cachorro, outro ainda meditando sobre os desconfortos da vida de um policial e mais um listando os momentos mais saborosos das aventuras sexuais de um americano na China.[8] E foi encontrada mais uma característica compartilhada por todos ou quase todos os blogs, independentemente da variedade de seus conteúdos: uma sinceridade e franqueza desavergonhadas ao apresentarem em público as experiências mais privadas e as mais íntimas aventuras. Falando cruamente, uma evidente falta de inibição em apresentar o seu eu (ou pelo menos algumas partes ou aspectos dele) no mercado. Talvez um item ou outro pudesse fazer alguém importante interromper a sua navegação e examinar mais de perto; talvez pudesse inflamar a imaginação de um potencial comprador, até mesmo um rico e poderoso - ou talvez apenas de internautas comuns, mas em número suficiente para atrair as atenções de membros do reduzido grupo dos poderosos e inspirá-los a fazer uma oferta irrecusável aos blogueiros, elevando aos píncaros o seu preço de mercado? Confissões públicas (quanto mais suculentas melhor) dos assuntos mais pessoais e supostamente secretos são um tipo de "moeda substituta" a que podem recorrer os que não têm acesso às moedas rotineiramente usadas pelos investidores mais "sérios" (leia-se: com mais recursos). Não há muito sentido na arte da vida a menos que exista a esperança, ainda que incerta, de que os *objets d'art* que ela produz serão admirados -

nas ruas e praças públicas ou na intimidade do *boudoir* ou sala de computador de alguém...

Muitos críticos de arte eruditos sugerem que as artes conquistaram hoje a totalidade do mundo dos vivos. Os sonhos supostamente fúteis da vanguarda do século passado foram realizados embora não necessariamente da forma que queriam e esperavam que sua vitória assumisse. Parece que, uma vez vitoriosas, as artes podem não precisar mais manifestar sua existência.

Não muito tempo atrás, e certamente no período áureo da vanguarda, as artes lutaram para provar seu direito de sobreviver tentando documentar sua utilidade para o mundo e seus habitantes. Precisavam deixar atrás de si marcas sólidas e permanentes de suas realizações, provas consistentes dos valiosos serviços que prestam - marcas tangíveis e possivelmente indeléveis, provas indestrutíveis, com a promessa de durarem para sempre; agora, porém, não apenas vão muito bem sem marcas sólidas de sua presença, mas, com muita freqüência, parecem preocupadas em não ultrapassar o prazo de permanência e assim evitar todas as marcas que sejam profundas demais para uma obliteração pronta e rápida. As artes de hoje parecem especializadas principalmente na montagem rápida e no desmantelamento imediato de suas criações. Pelo menos, tratam o montado e o desmontado como formas igualmente válidas, valorosas e indispensáveis de criatividade artística. Um aclamado artista americano, Robert Rauschenberg, colocou à venda folhas de papel contendo desenhos feitos no passado por outro artista americano famoso,

De Kooning, mas dos quais havia eliminado laboriosamente, embora não totalmente, quase todos os traços a lápis. A contribuição criativa dele mesmo, Rauschenberg, pela qual se esperava que os colecionadores pagassem, eram as marcas do apagamento. Rauschenberg promoveu a *destruição* à categoria de *criação* artística. Foi o ato de *aniquilar* as marcas deixadas no mundo, e não de *imprimi-las,* que seu gesto pretendeu representar como o valoroso serviço que as artes oferecem a seus contemporâneos. Ao enviar essa mensagem, ele absolutamente não estava só entre os artistas contemporâneos mais proeminentes e influentes: lembrem-se, por exemplo, de Gustav Metzger, o pioneiro da "arte autodestrutiva" e organizador do simpósio de 1966 sobre a destruição como forma de arte. A obliteração de marcas, ou sua ocultação, foi e continua sendo colocada no nível até então ocupado unicamente pela gravação e modelagem dessas marcas, ou, de outras formas, pelo ato de lhes dar relevo - de preferência permanentemente. Isso também acontece naquele outro nível - o das artes da vida - em que as ferramentas existenciais de que se precisa com mais urgência são experimentadas e os desafios mais graves da condição existencial humana são localizados, confrontados e administrados.

Com efeito, tudo que foi dito acima sobre a recente transformação das belas-artes se aplica totalmente ao gênero de arte mais comum, universalmente praticado: a(s) arte(s) da *vida.* Na verdade, os desvios fatais que ocorreram e continuam ocorrendo nas belas-artes parecem resultar dos esforços dos artistas em se manterem em dia com as mudanças ocor-

ridas na arte da vida, ou pelo menos em suas variedades exibidas de modo mais ostentoso. Tal como em relação a muitos outros aspectos, também nesta instância as belas-artes *replicam* a vida; na maioria dos casos, as novas correntes das belas-artes seguem, com algum atraso, as mudanças no modo de vida - mesmo que seus criadores laçam o máximo para prever essas mudanças e algumas vezes tenham sucesso em inspirar ou facilitar uma delas e suavizar seu ingresso nas práticas da vida cotidiana. Antes que as artes a descobrissem, a "destruição criativa" já era algo amplamente praticado e entranhado na vida mundana como um de seus expedientes mais comuns e, de fato, rotineiramente aplicados. O gesto de Rauschenberg poderia ser interpretado como uma tentativa de atualizar o significado de "pintura representativa"... Qualquer artista profissional ou aspirante que deseje desnudar, exprimir e tornar inteligíveis as experiências humanas (tanto na forma de *Erfahrungen* quanto na de *Erlebnisse),* qualquer um que deseje que suas obras representem fielmente essas experiências, precisa seguir o manifesto de Metzger e o exemplo de Rauschenberg de desmascarar, tornar relevantes e disponíveis a um exame cuidadoso as íntimas conexões entre criação e destruição...

Praticar a arte da vida, fazer de sua existência uma "obra de arte", significa, em nosso mundo líquido-moderno, viver num estado de transformação permanente, auto-redefinir-se perpetuamente tornando-se (ou pelo menos tentando se tornar) uma *pessoa diferente* daquela que se tem sido até então. "Tornar-se outra pessoa" significa, contudo, *deixar* de ser

quem se foi até agora, romper e remover a forma que se tinha, tal como uma cobra se livra de sua pele ou uma ostra de sua concha; rejeitar, uma a uma, as personas usadas - que o fluxo constante de "novas e melhores" oportunidades disponíveis revela serem gastas, demasiado estreitas ou apenas não tão satisfatórias quanto foram no passado. Para apresentar em público um novo eu e admirá-lo no espelho e nos olhos dos outros, é preciso tirar o velho eu das vistas, nossas e de outras pessoas, e possivelmente também da memória, nossa e delas. Ocupados com a "autodefinição" e a "auto-afirmação", nós praticamos a *destruição criativa.* Diariamente.

Para muitas pessoas, particularmente para os jovens que só deixaram atrás de si umas poucas marcas, na maioria superficiais e fáceis de apagar, essa nova edição da arte da vida pode muito bem parecer atraente e desejável. Reconhecidamente, não sem boas razões. Esse novo tipo de arte promete uma longa corrente, aparentemente infinita, de futuras alegrias. Além disso, promete que a pessoa em busca de uma vida alegre e satisfatória jamais sofrerá uma derrota final, definitiva, irrevogável, que após cada recuo haverá uma segunda chance e a possibilidade de recuperação, com permissão de parar de perder e "começar de novo", "começar do (novo) começo" - ou mesmo recuperar ou obter plena compensação pelo que se perdeu no ato de "renascer" (leia-se: aderindo a um outro "jogo único na cidade", este, espera-se, mais afortunado e simpático ao usuário), de modo que as partes destrutivas dos sucessivos atos de destruição criativa possam ser facilmente esquecidas e o gosto amargo da perda possa ser

superado pela doçura das novas paisagens e de suas promessas ainda não testadas.

Nos tempos já relembrados em que Jean-Paul Sartre propôs que a realização consistente do "projeto de vida" constituía a essência da arte da vida, as sucessivas situações existenciais e seus desafios não pareciam como episódios autosustentáveis e independentes para o público. Certa ou erradamente, eram percebidos como *estágios* de um itinerário predefinido, dispostos um após outro numa ordem precisa, "natural", talvez até predeterminada. Algo semelhante às contas de um rosário, dispostas numa sucessão predeterminada, inegociável e inalterável que qualquer pessoa que reze o terço terá de seguir obrigatoriamente.

Desde o primeiro momento e até o fim da existência, seguindo a forma indicada por Sartre, a trajetória de vida passaria por um itinerário planejado muito antes de se dar o primeiro passo. O *projet de la vie* da Sartre era o equivalente secular do caminho da salvação, da vida como uma peregrinação à encruzilhada entre a graça e a maldição eternas - exceto que, em sua versão secular, a graça, a redenção e a salvação não tinham utilidade para uma vida no além-túmulo; na versão secular, tanto a peregrinação quanto seu destino final estavam totalmente inseridas e contidas na vida corpórea deste mundo. Mas as duas versões, o equivalente secular e seu original religioso, apresentavam a vida como a *peregrinação* para um destino designado *definitivamente* — e ambas presumiam que, uma vez escolhido o destino, seria possível obter e absorver instruções exatas sobre como atingi-lo. O

que se deixou ao peregrino e permaneceu sob sua responsabilidade foi apenas o dever de seguir fielmente o caminho, resistindo à tentação de supostos atalhos, de estradas mais pitorescas ou trilhas mais fáceis de percorrer.

Pessoas persistentes, determinadas e corajosas ainda podem fazer com que seus corações e mentes sigam a sugestão de Sartre. Mas, sabendo ter escolhido uma tarefa desanimadora, sem garantia, nem mesmo uma esperança razoavelmente realista, de concluí-la, devem estar cientes de que a tarefa é mesmo desanimadora. Devem avaliar a força de sua dedicação em relação a severidade dos testes que provavelmente enfrentarão e à extensão dos sacrifícios que possivelmente serão necessários para passar nos testes. Essas pessoas (assim como o resto de nós) devem estar conscientes de que, enquanto durar a peregrinação, as condições de viagem tenderão a permanecer muito semelhantes as atuais: caracterizadas pela incurável fragilidade das posições sociais e fontes de subsistência, pela sensibilidade irritadiça dos vínculos inter-humanos, pela mutabilidade camaleônica dos valores ambicionados e dos assuntos recomendados pela opinião pública como dignos de atenção e esforço. Como se tudo em volta conspirasse para tornar difícil e desconcertante a vida dos devotados peregrinos, e para puni-los por sua obstinação e lealdade à decisão um dia tomada.

Permitam-me relembrar também que os homens e mulheres cuja experiência de vida foi esquadrinhada por Sartre e aos quais ele dirigiu sua mensagem foram ensinados psicologicamente com base nos feitos de ratos de laboratório força-

dos a descobrir, aprender, memorizar e seguir "agora e para todo o sempre" o único caminho num labirinto que prometia, igualmente "agora e para todo o sempre", a recompensa cobiçada. Em outras palavras, presumia-se que as tarefas de vida dos ratos consistissem em aprender para se *ajustar* e ajustar-se para *sobreviver* - adaptando sua conduta ao formato inegociável de um mundo ordenado, sólido e imperturbável. Se, contudo, a psicologia ainda fosse ensinada hoje extraindo sua visão de experimentos com ratos num labirinto, e se os que a ensinam esperassem que seus alunos pudessem aceitar isso como um reflexo justo de seu mundo e um modelo relevante para suas próprias experiências de vida, as divisórias do labirinto teriam de ser colocadas sobre rodízios e conduzidas de uma competição a outra, enquanto os prêmios por alcançar o objetivo deveriam ser colocados num novo lugar, sempre inesperado, a cada rodada. Mas a própria idéia da vida como uma adaptação permanente, para sempre, às demandas do mundo permanentes, para sempre, que sustentaram o emprego da experiência com ratos para instruir os futuros praticantes das vidas humanas, lhes pareceria, assim como a seus alunos, nebulosa, se não de todo absurda e ridícula.

Num mundo como o nosso — em que qualquer alvo considerado digno de ser perseguido aparece diante das vistas apenas por um breve instante, muitas vezes em lugares que até então não eram vistos como promissores ou dignos de visitar, ou (pior ainda) em lugares em que caminhos percorridos com sucesso no passado, e assim considerados suficientemente testados, podem agora conduzir a um desvio -, num

mundo assim, planejar fugas de longo prazo tende a ser um negócio arriscado. Poucas pessoas, e só aquelas dotadas de qualidades bastante incomuns, tenderão a assumir o risco de boa vontade e aceitarão a alta probabilidade de derrota. Um mundo repleto de armadilhas e emboscadas favorece e recompensa os atalhos, projetos que podem ser concluídos em curto prazo, alvos que podem ser alcançados imediatamente. Também encoraja uma atitude do tipo "desfrute agora e pague depois", enquanto desestimula as reflexões e preocupações tipo "qual o custo disso tudo?". É como se o fio que sustenta as contas do rosário tivesse sido cortado, e as contas se espalhado por todo o chão, de modo que não importa mais qual delas se segura primeiro. A forma "racional" de proceder e pegar a que calhar de estar mais perto no momento e que se possa apanhar sem o menor esforço ou demora.

Como no caso dos mísseis "inteligentes" (em oposição a seus antecessores balísticos), os alvos a que se dará prioridade para a ação, segundo a estratégia da racionalidade instrumental, raramente são escolhidos antes do lançamento; tendem a emergir (se é que chegam a isso) como uma reflexão tardia, do outro lado da ação, com suas conseqüências imprevistas. Em vez de informar e determinar a ação como seu motivo, o "objetivo" da ação tende a ser buscado, encontrado ou construído retrospectivamente, no ponto extremo da corrente de eventos.

Paradoxalmente, a pressão é mais difícil de resistir, enfrentar e repelir quando não recorre à coerção flagrante nem ameaça com a violência. A ordem "você deve (ou não deve) fa-

zer isso ou aquilo" estimula o ressentimento e alimenta a revolta. Por outro lado, a sugestão de que "você quer isso, você o merece, você deve isso a si mesmo, você pode consegui-lo, logo, vá atrás" apela a um *amour de soi* sempre faminto por elogios. Nutre uma auto-estima eternamente insaciada e encoraja a exploração do inexplorado...

Em nossa sociedade de consumidores, o impulso de replicar o estilo de vida atualmente recomendado pelas últimas ofertas do mercado e louvado por seus porta-vozes, pagos ou voluntários - e também, por conseqüência, a compulsão de revisar perpetuamente a identidade e a persona pública -, deixou de ser associado à *coerção* (uma coerção *externa,* e por isso particularmente ofensiva e irritante). Tende a ser percebido, ao contrário, como manifestações da *liberdade pessoal* (lisonjeira e gratificante). Só se a pessoa tenta optar por sair e retirar-se da busca de uma identidade evasiva, permanentemente inacabada, ou se ela é rejeitada e eliminada da busca, ou recusada *a priori,* é que vai aprender como é limitada essa liberdade - como são poderosas as forças que possuem e/ou administram a pista de corrida, vigiam as entradas e estimulam os corredores a correrem; e só então essa pessoa vai descobrir como é severa a punição dada aos infelizes ou insubordinados. Quem sabe disso muito bem são as pessoas que não têm conta bancária nem cartão de crédito e não podem pagar o preço do ingresso. Muitas outras ainda podem sentir o espectro de todos esses horrores a partir das premonições sombrias que as assaltam nas noites que se seguem a dias ocupados em vender e comprar - ou, de modo ainda mais

tangível, dos alertas máximos que ocorrem quando a conta bancária entra no vermelho ou o crédito disponível cai para zero.

Os sinais da estrada que marcam as trajetórias de vida aparecem e desaparecem quase sem aviso. Os mapas do território que deverá ser atravessado em algum ponto do futuro devem ser atualizados quase que diariamente - e o são, embora irregularmente e sem alarde. Os mapas são impressos e postos à venda por muitos editores e estão disponíveis em profusão em qualquer banca de jornal, mas nenhum deles está "autorizado" por uma agência que reivindique, com credibilidade, o controle do futuro. Mas, não importa o mapa que você escolha para orientar seus movimentos, você o faz sob o seu próprio risco e responsabilidade. Em suma, a vida dos caçadores/construtores/revisores da identidade pode ser tudo, menos carente de problemas. Sua forma particular de arte da vida exige grande volume de dinheiro, esforço persistente e, em muitas ocasiões, nervos de aço. Não admira que, a despeito de todas as alegrias e momentos de prazer que promete e ocasionalmente proporciona, um bom número de pessoas hesite em ver uma vida assim como o tipo de existência que continuariam a praticar se tivessem uma verdadeira liberdade de escolha.

Freqüentemente se diz dessas pessoas hesitantes que elas são indiferentes, se não evidentemente hostis, à liberdade, ou que não cresceram e amadureceram o suficiente para aproveitá-la...

O que implica que, como regra, a não-participação no estilo de vida dominante na sociedade líquido-moderna de consumidores tenda a ser explicada ou por um ressentimento, ideologicamente inspirado, em relação à liberdade, ou pela inépcia em usar seus dons e suas bênçãos. Mas essa explicação é, na melhor das hipóteses, apenas parcialmente verdadeira.

A volatilidade, vulnerabilidade e fragilidade de toda e qualquer identidade coloca sobre os ombros daquele que busca uma identidade o dever de desincumbir-se diariamente das tarefas da *identificação.* O que pode ter começado como um empreendimento consciente pode se transformar, no curso do tempo, numa rotina cumprida de maneira irrefletida, pela qual a afirmação, interminável e ubiquamente repetida, de que "você *pode* se transformar numa pessoa diferente" é reformulada como "você *deve* se transformar numa pessoa diferente". "Você deve" não combina com a prometida e esperada liberdade, e é por causa de seu sincero desejo de liberdade que muitas pessoas se rebelam contra isso. Quer você possua ou não os recursos substantivos exigidos para "fazer o que deve", esse "deve" soa mais como escravidão e opressão do que como qualquer avatar da liberdade que se possa imaginar. Carne para alguns, veneno para outros (muitos? a maioria?), mas para todos uma mistura de nutrição e veneno. Se "ser livre" significa ser capaz de agir de acordo com os próprios desejos e perseguir os objetivos que se escolheu, a versão líquido-moderna, consumista, da arte da vida pode *prometer* liberdade para todos, mas a *distribui* de modo es-

parso e seletivo. Só para tornar tolerável uma vida de precariedade perpétua, uma considerável margem do *"precariat"*, como o chama Loïc Wacquant, é compelida a formar sua "subjetividade" a partir de (hostis) objetificações (estereotipagem) feitas por outros. Sua "marginalidade avançada"

> *tende a se concentrar em territórios isolados e limitados, cada vez mais percebidos, tanto pelos de fora quanto pelos de dentro, como purgatórios sociais, terras de leprosos no coração da metrópole pós-industrial que apenas o refugo da sociedade aceitaria habitar.*[9]

Num perspicaz estudo das reflexões filosóficas sobre a arte da vida, Alexander Nehamas revela e tenta explicar o misterioso fascínio dos filósofos europeus pela pessoa de Sócrates,"[10] ou ao menos pelo retrato pitoresco de seu estilo de vida incomum que nos deixaram Xenofontes e Platão. O próprio Sócrates não registrou nenhum dos pensamentos imortalizados por esses dois autores. Sócrates evitou confessar as razões pelas quais se tornou o que era. Como diz Nehamas, ele era "teimosamente calado sobre si mesmo".

Não obstante as diferenças numerosas, agudas e profundas em suas percepções do mundo e sobre a função da filosofia, assim como em suas simpatias e valores políticos, as mentes mais poderosas da era moderna e legiões de seus seguidores estavam de acordo em escolher o Sócrates de Platão como o modelo de uma vida digna e significativa. Além disso, todos o destacavam pela mesma razão: escolheram Sócrates

(e particularmente o Sócrates dos *primeiros* diálogos de Platão) porque esse antigo sábio e precursor do pensamento moderno foi plena e verdadeiramente um *"self-made man"* um perito em matéria de autocriação e auto-afirmação, que no entanto nunca apresentou o caminho que escolheu como o único modelo de um modo de vida válido que todos os outros seres humanos deveriam seguir (foi só nos diálogos finais, a começar pela *Apologia,* que, numa súbita reviravolta, Platão passou a recomendar para imitação universal não apenas a *consistência* com que Sócrates se manteve fiel ao caminho escolhido, mas também a *escolha* em si. Mas, como aponta Nehamas, aliando-se à opinião generalizada entre os estudiosos de Platão, os argumentos por ele invocados para convencer seus leitores de que a dedicação à filosofia ao estilo de Sócrates era a única receita para uma vida decente eram tão inconvincentes quanto fracos ou falhos, e relativamente fáceis de contestar). Para os grandes filósofos modernos que recomendavam Sócrates como um modelo a ser seguido, "imitar Sócrates" significava compor seu *próprio* eu, personalidade e/ou identidade de modo livre e *autônomo* - e não copiar a personalidade de Sócrates que ele criou para si próprio, nem qualquer outra, independentemente de quem possa tê-la composto e praticado. O significado de viver sua vida "de maneira socrática" era a autodefinição, a auto-afirmação e a presteza em aceitar que a vida não pode ser senão uma obra de arte por cujos méritos e deficiências o ator/autor (misturados numa mesma pessoa; o projetista e simultaneamente executor do projeto) tem plena e total responsabilidade.

"Imitar Sócrates" significava, em outras palavras, *recusar* firmemente a imitação - a imitação da pessoa "Sócrates" ou de qualquer outra pessoa, ainda que valorosa. O modelo de vida que Sócrates escolheu, dolorosamente composto e laboriosamente cultivado para ele mesmo, pode ter-se ajustado com perfeição ao seu tipo de pessoa, mas não se ajustaria necessariamente aos que faziam questão de viver como ele viveu. Uma imitação servil do modo de vida específico que Sócrates construiu por si mesmo, e ao qual sempre se manteve absoluta e incondicionalmente leal, resultaria numa *traição* a seu legado, na *rejeição* de sua mensagem - uma mensagem convocando as pessoas a ouvirem, acima de tudo, a sua própria razão, e portanto clamando por autonomia e *responsabilidade* individuais. Tal imitação poderia servir para uma copiadora ou um *scanner,* mas jamais resultaria numa criação artística original, o que (sugeriu Sócrates) a vida humana deveria lutar para se tornar...

Tal como pintores ou escultores, nós - praticantes, por ação ou omissão, da arte da vida - não nos decidiremos por qualquer criação artística (qualquer modelo de vida). Tendemos todos, ou pelo menos a maioria, a buscar algo especial - singular e soberbo, na verdade, um "absoluto": um "último" modelo, um modelo melhor que todos, um modelo *perfeito,* tão bom que não pode ser aperfeiçoado, já que nada "melhor" pode existir ou ser imaginado. Tendemos a lutar por um modelo que acarrete todas as coisas boas que a boa vida precisa e pode acarretar - um modelo que, por essas razões, ultrapasse, diminua e desvalorize todas as alternativas. O modelo

que procuramos provavelmente não passaria no teste de validade universal - mas para nós, que o buscamos, ele não fica longe do *absoluto.*

Tzvetan Todorov adverte que as armadilhas mais comuns que os caçadores do "Absoluto" tendem a encontrar são marcadamente semelhantes aos desvios para os quais os caçadores do amor são freqüentemente atraídos.11 Em total oposição a crenças e expectativas generalizadas, embora enganosas, o "Absoluto", tal como o amor, não espera por seu descobridor já concluído e pronto para uso. O "Absoluto" precisa ser *criado* e bafejado pelo sopro da vida - e não apenas num *único* ato de criação; só pode existir num estado de criação *permanente,* precisa ser constantemente recriado, dia após dia, hora após hora. Absolutos não se *encontram* - são *feitos.* Só existem na modalidade de *serem feitos.* O valor e atração do Absoluto sonhado por aqueles que buscam uma identidade está, quer eles saibam ou não, no trabalho de autocriação.

Sim, pode acontecer de alguém se aproximar da perfeição quase absoluta (assim como do amor quase perfeito) acidentalmente. Pode acontecer, embora isso não seja muito freqüente, que, tal como outras obras de arte que lutam para alcançar a perfeição, o Absoluto sonhado possa começar sua vida como uma espécie de "objeto encontrado". Mas qualquer enfraquecimento na dedicação e na vigilância, e qualquer decréscimo em matéria de atenção e cuidado, poderia causar sua perda (igualmente "acidental"). Há tanto poder de preensão num "valor absoluto" escolhido para nos servir de guia de

vida e juiz supremo daquilo que nossa existência tem produzido quanto há obstinação em nossa dedicação, determinação duradoura em nossa escolha, e persistência em nosso esforço.

Todorov fez sua escolha, e com bastante confiança para recomendá-la a seus (desconhecidos) leitores. Em sua visão, a maior satisfação desse tipo que uma obra de arte bem-sucedida é capaz de oferecer (e assim se espera) pode ser extraída de uma vida que atinja a Verdade, a Beleza, a Bondade, o Amor, ou pelo menos se aproxime deles - em outras palavras, uma vida que se aproxime das categorias universais consideradas dignas do desejo e do esforço diligente graças não a seus usos instrumentais, mas a sua própria natureza. Paradoxalmente, porém, e apesar de nossos pressupostos e declarações verbais (pressupostos de que não podemos abrir mão a menos que as categorias em questão perdessem seu poder magnético; e declarações que somos obrigados a fazer se quisermos que nossas escolhas obtenham aprovação social), o que procuramos neste caso é um "Absoluto *individual"*. Trata-se de um oximoro, é claro, uma impossibilidade lógica, uma vez que o "Absoluto" é, por definição, *universal,* e portanto supra-individual e, nesse sentido, impessoal. Um "absoluto individual" vai, assim, contra a lógica... Quer sejam portadores ou não de uma contradição interna que deveria, segundo os princípios da lógica, desqualificá-los, são precisamente os "absolutos individuais" *(individualmente* escolhidos e elevados à categoria de valor supremo sob a responsabilidade *individual* de quem fez a escolha) que nos permitem, como insinua

Todorov, separar uma vida adorável, alegre, que tem e dá sentido de uma vida que consiste numa coleção de bugigangas baratas e diversões passageiras.

Não importa em que direção você olhe, a reflexão sobre a arte da vida conduz, em última instância, à idéia de autodeterminação e auto-afirmação, e à força de vontade que enfrentar essa tarefa tão assombrosa necessariamente exige.

Como Max Frisch, o grande romancista e não menos filósofo da vida, observou em seu diário, a arte de "ser você mesmo", reconhecidamente a mais exigente de todas, consiste em rejeitar e repelir resolutamente definições e "identidades" impostas ou insinuadas por outros; em resistir à corrente, fugindo das garras imobilizantes do impessoal *das Man* de Heidegger, nascido da multidão e poderoso em função dela, ou do l'*on* de Sartre. Em suma, em "ser outra pessoa" e não o que as pressões externas coagem todo mundo a ser. A rica obra literária de Frisch (ver particularmente seus romances *Homo Faber, Stiller* ou *Mein Name sei Gantenbein)* pode ser lida como amplos comentários ficcionalizados sobre essa afirmação.

Numa síntese memorável das experiências de vida mais comuns em nossa sociedade individualizada, François de Singly relaciona os dilemas que tendem a lançar cada um dos praticantes individuais da arte da vida num estado de incerteza profunda e incurável e de hesitação perpétua.[12] As atividades da vida só podem oscilar entre alvos mutuamente incompatíveis, e até amplamente opostos, como por exemplo aderir e resolver sair, imitação e invenção, rotina e esponta-

neidade - todas essas oposições sendo apenas exemplos da meta-oposição, a oposição suprema em que a vida individual se inscreve e da qual é incapaz de se libertar: a oposição entre *segurança* e *liberdade,* ambas ardentemente ambicionadas, mas tremendamente difíceis de conciliar, e virtualmente impossíveis de satisfazer totalmente ao mesmo tempo.

O produto da arte da vida é, supostamente, a "identidade" do artista. Mas, dadas as oposições que a autocriação luta em vão para conciliar, e a interação entre o mundo em constante mudança e as autodefinições, igualmente instáveis, de indivíduos fazendo o possível para se ajustar a condições de vida cambiantes, a identidade não pode ser internamente consistente; nem pode, em algum ponto, exibir um ar de conclusão que implique não haver espaço (e não estimule o impulso) para novos aperfeiçoamentos. A identidade está perpetuamente *in statu nascendi;* cada uma das formas que ela sucessivamente assume tende a ser afligida por uma contradição interna mais ou menos aguda. Todas elas deixam, em maior ou menor medida, de satisfazer, todas anseiam por reforma e todas carecem da credibilidade que só poderia ser alcançada por uma expectativa de vida confortável mente longa.

Como insinua Claude Dubar, "a identidade nada mais é que o resultado - simultaneamente estável e provisório, individual e coletivo, subjetivo e objetivo, biográfico e estruturado - de diversos processos de socialização que ao mesmo tempo constroem os indivíduos e definem as instituições".[13] Pode-

mos observar, contudo, que a própria "socialização", diferentemente de opiniões universalmente sustentadas não faz muito tempo e ainda expressadas com freqüência, *não* é um processo unidirecional, mas um produto complexo e instável da interação contínua entre o anseio pela liberdade individual de autocriação e o desejo, igualmente forte, de segurança que só o selo da aprovação social, autenticado por uma comunidade (ou por comunidades) de referência, pode oferecer. A tensão entre ambas raramente é amenizada por muito tempo e dificilmente desaparece por inteiro.

De Singly corretamente sugere que, ao teorizar sobre as identidades atuais, seria melhor se as metáforas de "raízes" e "desarraigamento" (ou, permitam-me acrescentar, o tropos correlatos do "encaixe" e "desencaixe") - implicando um ato único de emancipação individual da tutela da comunidade de nascença e o caráter final e irreversível desse ato - fossem abandonadas e substituídas pelos tropos do lançar e içar *âncoras.*[14]

Com efeito, diferentemente do caso do "desarraigamento" e do "desencaixe", não há nada irrevogável, muito menos final, em içar uma âncora. Quando extraídas do solo em que cresceram, as raízes tendem a secar, matando a planta que nutriam e tornando sua restauração algo próximo do miraculoso - as âncoras são içadas apenas para serem lançadas novamente, e o podem ser com facilidade semelhante em muitos portos de escala. Além disso, as raízes designam e determinam antecipadamente a forma a ser assumida pelas plantas que crescem a partir delas, e excluem a possibilidade de

qualquer outra. Mas as âncoras são apenas utensílios que servem para a anexação ou desanexação, explicitamente temporária, a um lugar, e de maneira alguma definem as características e qualidades do navio. As extensões de tempo que separam o lançamento da âncora de seu içamento são apenas fases da trajetória da embarcação. A escolha do porto em que a âncora será lançada da próxima vez é mais provavelmente determinada pelo tipo de carga que o navio transporta no momento: um porto que é bom para um tipo de carga pode ser totalmente inadequado para outro.

No geral, a metáfora das âncoras captura o que falta à metáfora do "desarraigamento": o entrelaçamento de continuidade e descontinuidade na história de todas as identidades contemporâneas, ou pelo menos de um número crescente delas. Tal como navios atracados, sucessiva ou intermitentemente, em vários portos de escala, também os eus das "comunidades de referência" (às quais eles procuram ser admitidos em sua jornada por toda a vida em busca do reconhecimento e confirmação de sua identidade) têm suas credenciais verificadas e aceitas em cada parada sucessiva - cada "comunidade de referência" estabelece suas próprias exigências quanto ao tipo de provas a serem apresentadas. O registro do navio e/ou o diário do capitão estão, com muita freqüência, entre os documentos de que a aprovação depende, e a cada nova parada o passado (constantemente engolido pelos registros de paradas anteriores) é reexaminado e reavaliado.

Evidentemente, existem portos, como existem comunidades, que não são tão pedantes na verificação de credenciais

nem dão muita importância aos destinos passados, presentes e futuros de seus visitantes. Admitem praticamente qualquer navio (ou "identidade"), incluindo aqueles que provavelmente serão obrigados a retornar da entrada da maioria dos outros portos (ou dos postos de verificação de qualquer outra comunidade). Mas, então, visitar esses portos (e "comunidades") resulta em pouco valor de "identificação" e é melhor ser evitado, já que depositar lá cargas preciosas pode se revelar no futuro um risco e não uma vantagem. Paradoxalmente, a emancipação do eu precisa de comunidades fortes, seletivas e exigentes como seus instrumentos.

A autocriação é um imperativo, e de fato uma realização inevitável, mas a idéia de *auto-afirmação* parece mais uma simples fábula da imaginação (e é amplamente condenada como um caso de autismo ou auto-ilusão). E que diferença faria todo esse esforço investido na autocriação para a posição, confiança e capacidade de ação do indivíduo se a afirmação, seu ato e propósito final, não acontecesse? Mas a afirmação capaz de realizar o trabalho de autocriação só pode ser oferecida por uma *autoridade:* uma comunidade em que *é importante ser admitido* porque *ela tem o poder de recusar candidatos...* Até os itinerários mais originais não podem ser mais do que listas de sucessivos portos de escala.

"A pertença", como insinua Jean-Claude Kaufmann, é hoje "usada basicamente como recurso do ego".[15] Ele adverte sobre pensar em "coletividades de pertença" como se fossem necessariamente "comunidades integradoras". É melhor concebê-las como acompanhamentos necessários ao processo de

individualização; como uma série de estações, podemos dizer, ou pousadas ao longo da estrada, marcando a trajetória do ego em processo de autoformação e auto-reforma.

A noção de "comunidade integradora" foi herdada da agora antiquada era do "panóptico": refere-se a esforços organizados para traçar com nitidez e fortalecer a fronteira entre "nós" e "eles", os "de dentro" e os "de fora"; esforços para manter dentro os internos e impedir a entrada de estranhos, assim como evitar que os *de dentro* quebrem as normas e afrouxem os laços da rotina. Refere-se, no geral, à promoção da uniformidade e à imposição de uma camisa-de-força sobre a conduta. A noção sugere restrições impostas ao movimento e à mudança: uma "comunidade integradora" é essencialmente uma força conservadora (que atua para conservar, estabilizar, impor rotinas e preservar). Está à vontade num ambiente administrado, supervisionado e policiado de forma rigorosa - dificilmente no mundo líquido -moderno, com seu culto à velocidade e à aceleração, à novidade e à mudança apenas (ou principalmente) pelo prazer de mudar.

Hoje em dia, instrumentos panópticos em sua forma tradicional herdada do passado "sólido-moderno" são empregados principalmente na periferia social — para impedir o reingresso dos excluídos à companhia dos membros legítimos da sociedade de consumidores, e para manter os párias longe de causar prejuízos. O que hoje se toma equivocadamente como sendo uma versão atualizada do big brother de Orwell ou do panóptico de Jeremy Bentham é, na verdade, o contrário exato dos supostos originais: um dispositivo empregado a serviço

de *excluir* e "manter a distância", não de "integrar", "conter" e "controlar". Ele monitora o movimento dos *estranhos* para evitar que se tornem ou pretendam ser pessoas de dentro - de modo a que estas possam sentir-se confortáveis lá dentro, o que significa poder seguir as normas internas com menos vigilância e sem aplicação de força.

As entidades supra-individuais a que os indivíduos "integrados" oferecem sua lealdade em algum estágio de seu itinerário de vida, apenas para retirá-la na próxima parada ou depois dela, podem ser tudo, menos as comunidades *integradoras* do passado: não monitoram o tráfego humano em suas bordas, não registram os que cruzam a fronteira nas duas direções e dificilmente tomam conhecimento de decisões individuais de "aderir" ou "sair" - e não administram escritórios que pudessem se engajar em toda essa ação de monitorar, registrar e gravar. Em vez de integrar os que atualmente "pertencem", essas entidades são criadas e "mantidas inteiras" (embora de uma forma reconhecidamente frouxa, facilmente suspensa e reversível) pelas decisões de indivíduos de "aderir" e "seguir o padrão" — do momento em que essas decisões começam a ser tomadas até que se iniciem as deserções em massa.

Existe outra diferença seminal entre as formas e símbolos da "pertença" contemporânea e as "comunidades integradoras" ortodoxas. Citando Kaufmann mais uma vez, "grande parte do processo de identificação se alimenta da rejeição do Outro".[16] O acesso a um grupo é simultaneamente um ato de renúncia ou retraimento em relação a outro: escolher um

grupo como local de pertença torna alguns outros grupos territórios estranhos e potencialmente hostis: "Eu sou P" significa (ao menos implicitamente, mas muitas vezes de forma explícita) que "eu *não* sou Q, R, S etc". A "pertença" é um lado da moeda cujo outro lado é a separação e/ou oposição - com muita freqüência alimentando o ressentimento, o antagonismo e o conflito aberto entre os grupos. Isso se aplica a todas as instâncias da "pertença", do acesso e das ofertas de fidelidade. Mas no curso da era moderna essa característica universal atravessou importantes modificações com a passagem da *construção identitária* a um processo de *identificação* por toda a vida e, para todos os fins práticos, interminável. A modificação mais importante talvez seja o declínio das ambições monopolistas da "entidade de pertença".

Como foi assinalado acima, os referentes da "pertença", diferentemente do que ocorria nas "comunidades integradoras" ortodoxas, não têm instrumentos para monitorar a força da dedicação de seus "membros". Também não estão interessados em exigir e promover a plena lealdade e a fidelidade total de seus membros. Em sua versão contemporânea líquido-moderna, a "pertença" a uma entidade pode ser associada e compartilhada com a pertença a outras entidades em quase qualquer tipo de combinação, sem necessariamente resultar em condenação e provocar medidas repressivas de nenhuma delas. Os vínculos tendem a perder grande parte de sua intensidade, já que, como regra, muito de sua veemência e vigor, tal como o espírito militante dos "vinculados", é temperado por outras fidelidades simultâneas. Dificilmente algum ti-

po de "pertença" dos dias de hoje envolve "o eu total", já que cada pessoa a cada momento de sua vida está envolta, por assim dizer, em "múltiplas pertenças". Ser apenas parcialmente leal, ou, digamos, leal *"à la carte",* não é mais visto necessariamente como equivalente à deslealdade, muito menos à traição.

Daí a atual reapresentação do fenômeno do "hibridismo" (cultural) - combinando traços específicos de espécies diferentes e distintas, e deles derivados: de algo simplesmente desaprovado ou explicitamente condenado como símbolo de *déclassement* a uma virtude e sinal de distinção. Nas escalas emergentes da superioridade cultural e do prestígio social, os "híbridos" (quer sejam "genuínos" ou autoproclamados) tendem a ocupar as posições mais elevadas, e a manifestação do "hibridismo" se torna uma ferramenta de mobilidade social ascendente amplamente aprovada. Ser autoconfinado ou perpetuamente condenado a um conjunto de valores e padrões comportamentais autocontidos, por outro lado, é cada vez mais visto como signo de inferioridade ou privação sociocultural. As "comunidades integradoras" agora são mais encontradas, talvez até exclusivamente, nos degraus inferiores da pirâmide sociocultural.

Para a arte da vida, esse novo ambiente revela paisagens sem precedentes. A liberdade de autocriação jamais alcançou uma amplitude tão surpreendente, ao mesmo tempo excitante e assustadora. Nunca antes a necessidade de pontos de orientação e guias prestativos foi tão intensa ou dolorosamente sentida. Mas nunca antes houve tanta falta de pontos de ori-

entação fidedignos e de guias confiáveis (ao menos em relação ao volume e intensidade da necessidade).

Sejamos claros: há uma perturbadora carência de pontos de orientação *firmes e fidedignos,* assim como de guias *confiáveis.* Essa carência coincide (de modo paradoxal, mas absolutamente não-acidental) com uma proliferação inédita de sugestões tentadoras e ofertas de orientação atraentes, com uma onda sempre crescente de manuais e hordas cada vez mais amplas de consultores - tornando, contudo, ainda mais confusa a tarefa de atravessar a mata densa de proposições equivocadas ou simplesmente falsas para encontrar uma orientação capaz de realizar sua promessa...

Nicolas Sarkozy, o presidente então recém-eleito da França, declarou numa entrevista televisiva em junho de 2007: "Não sou um teórico. Não sou um ideólogo. Oh, não sou um intelectual! Sou alguém concreto!"[17]O que ele quis dizer com isso?

Com toda a certeza, não quis dizer que, diferentemente dos "ideólogos", ele não se apega firmemente a certas crenças, ao mesmo tempo em que rejeita outras resolutamente. Sabe-se, afinal, que ele é um homem de posições sólidas, que acredita firmemente "em fazer em vez de meditar" e que conclamou os franceses, durante sua campanha presidencial, "a trabalharem mais e ganharem mais". Ele disse muitas vezes aos eleitores que é bom trabalhar com mais vigor e por um número maior de horas para ficar rico (apelo que os franceses parecem ter achado atraente, embora estivessem longe da unanimidade na crença de que fosse consistente do ponto de

vista pragmático: segundo uma pesquisa TBS-Sofres, em contraste com 40% que acreditam ser possível ficar rico com o trabalho, 39% dos franceses crêem que é possível ficar rico ganhando na loteria). Tais declarações, desde que sinceras, preenchem todas as condições de uma ideologia e desempenham a principal função que se espera delas: dizem o que as pessoas devem fazer e garantem que isso trará resultados benéficos. Também manifestam uma postura agonística, militante, em relação a convicções alternativas - um traço normalmente percebido como marca registrada das ideologias.

Uma única característica das "ideologias tal como as conhecemos até agora" talvez falte à filosofia de vida de Nicolas Sarkozy: uma visão da "totalidade social" que, como insinuou Émile Durkheim, "é maior que a soma de suas partes", e que (diferentemente de, digamos, um saco de batatas) *não* é redutível à soma total das unidades distintas que contém. Uma realidade *social* não pode ser reduzida a um agregado de *indivíduos* em busca de objetivos privados e guiados por desejos e normas igualmente privados. As repetidas declarações públicas do presidente francês sugerem, ao contrário, exatamente essa redução.

Não parece que as previsões de "fim da ideologia", numerosas e amplamente aceitas até cerca de vinte anos atrás, tenham se concretizado ou estejam perto disso. O que estamos testemunhando é, em vez disso, o curioso desvio que ocorre atualmente com a idéia de "ideologia". Em desafio a uma longa tradição, a ideologia hoje defendida a partir de cima para uso popular é a crença de que pensar sobre uma "to-

talidade" e compor visões de uma "boa sociedade" são perda de tempo, já que irrelevantes para a felicidade individual e uma vida exitosa.

A ideologia desse novo tipo não é uma *ideologia privatizada.* Essa noção seria um paradoxo, já que um suprimento de segurança e autoconfiança, que é o *tour de force* das ideologias e condição básica de sua capacidade de sedução, seria inatingível sem o endosso maciço do *público.* Ela é, em vez disso, uma *ideologia da privatização.* O apelo a "trabalhar mais e ganhar mais", dirigido a indivíduos e adequado unicamente ao uso individual, está repelindo e substituindo os apelos do passado a "pensar a sociedade" e "cuidar da sociedade" (de uma comunidade, nação, igreja, causa). Sarkozy não é o primeiro a tentar desencadear ou acelerar essa guinada; tal prioridade pertence ao memorável anúncio de Margaret Thatcher de que "não existe essa coisa de sociedade. Existem indivíduos, homens e mulheres, e existem famílias."

Essa é uma nova ideologia para a nova sociedade individualizada, sobre a qual Ulrich Beck escreveu que os indivíduos, homens e mulheres, são agora exigidos, puxados e empurrados a procurar e encontrar soluções individuais para problemas socialmente criados, e a implementar essas soluções individualmente usando habilidades e recursos individuais. Essa ideologia proclama a futilidade (de fato, o caráter contraproducente) da solidariedade: de juntar forças e subordinar ações individuais a uma "causa comum". Ela ridiculariza o princípio da responsabilidade comunal pelo bem-estar de seus membros, depreciando-o como uma receita para um en-

fraquecedor "Estado-babá" e advertindo contra a preocupação com o outro, que levaria a uma repugnante e detestável "dependência".

Essa é também uma ideologia feita sob medida para a nova *sociedade de consumidores.* Representa o mundo como um depósito de potenciais objetos de consumo, a vida individual como uma eterna busca por barganhas, seu propósito como a satisfação máxima do consumidor e o sucesso na vida como um acréscimo ao valor de mercado do próprio indivíduo. Amplamente aceita e firmemente abraçada, ela descarta as filosofias de vida concorrentes com um breve "Não existe alternativa". Tendo degradado e silenciado seus competidores, ela se torna, na memorável expressão de Pierre Bourdieu, verdadeiramente *la pensée unique.*

Não é por acaso que os programas do tipo *Big Brother,* extraordinariamente populares, são apresentados como *"reality shows".* Essa denominação sugere que a vida fora das telas, "a coisa real", é semelhante à saga televisiva dos competidores do *Big Brother.* Lá como cá, nenhum participante do jogo da sobrevivência tem garantia de sobreviver, a permissão para permanecer no jogo é apenas temporária e a lealdade à equipe é somente "até segunda ordem" - ou seja, não vai sobreviver à sua utilidade em promover o interesse individual. Não há dúvida de que *alguém* será excluído; a única pergunta é *quem* será esse alguém, e assim o que está em questão não é a *abolição* das exclusões (tarefa que favoreceria juntar forças e solidariedade na ação), mas *afastar* de si mesmo a ameaça de exclusão, lançando-a *na direção dos outros* (tarefa que

estimula a preocupação pessoal, tornando ao mesmo tempo irracional, se não suicida, a solidariedade). No programa *Big Brother,* alguém *deve* ser excluído a cada semana: não porque, por alguma coincidência curiosa, regularmente, Toda semana, uma pessoa se revele inadequada, mas porque a exclusão foi inserida nas regras da "realidade" tal como a vemos na TV. A exclusão faz parte da natureza das coisas, um aspecto inseparável de nosso estar-no-mundo, uma "lei da natureza", por assim dizer - e portanto não faz sentido rebelar-se contra ela. O único assunto digno de que se pense sobre ele, e intensamente, é como evitar a possibilidade de ser o escolhido na rodada de exclusões da próxima semana.

Pelo menos na parte próspera do planeta, o objetivo da acirrada competição individual não é mais a sobrevivência física - ou a satisfação de necessidades biológicas básicas exigida pelo instinto de sobrevivência. Tampouco é o direito de se auto-afirmar, estabelecer seus próprios objetivos e decidir que tipo de vida se preferiria viver. Exercer esses direitos é, pelo contrário, considerado um dever de todo indivíduo. Considera-se, mais do que isso, que o que acontece ao indivíduo é conseqüência ou do exercício desses direitos ou de um fracasso abominável ou recusa pecaminosa em exercê-los. E assim o que ocorrer com o indivíduo será interpretado em retrospecto como outra confirmação de sua responsabilidade exclusiva e inalienável por sua situação individual - a adversidade assim como o sucesso.

Uma vez classificados como indivíduos, somos encorajados a buscar ativamente o "reconhecimento social" pelo que

havia sido pré-interpretado como nossas escolhas individuais: ou seja, pelas formas de vida que nós, os indivíduos, estamos praticando (seja por ação ou omissão). "Reconhecimento social" significa a aceitação de que o indivíduo que pratica essa forma de vida leva uma existência digna e decente e por isso merece o respeito devido e oferecido a outras pessoas dignas e decentes.

A alternativa ao reconhecimento social é a negação da dignidade: a humilhação. Na recente definição de Dennis Smith, "o ato é humilhante se ignora ou contradiz vigorosamente a afirmação de determinados indivíduos ... a respeito de quem são e onde e como se encaixam";[18] em outras palavras, nega-se aos indivíduos, explícita ou implicitamente, o reconhecimento que esperavam pela pessoa que são e/ou o tipo de vida que levam; e se lhes recusam as prerrogativas que lhes seriam concedidas ou continuariam a sê-lo após esse reconhecimento. Uma pessoa se sente humilhada quando alguém lhe "mostra brutalmente, por palavras, ações ou eventos, que ela não pode ser quem pensa que é ... A humilhação é a experiência de ser, injustamente e contra a vontade, empurrado para baixo, mantido embaixo ou atrás ou empurrado para fora."[19]

Essa sensação gera ressentimento. Numa sociedade de indivíduos como a nossa, essa é reconhecidamente a variedade mais venenosa e implacável de ressentimento que uma pessoa pode sentir, a causa mais comum e prolífica de conflito, dissidência, rebelião e sede de vingança. A negação do reconhecimento, a recusa do respeito e a ameaça de exclusão

têm substituído a exploração e a discriminação como as fórmulas mais comumente usadas para explicar e justificar os rancores que indivíduos podem sentir em relação à sociedade, ou a partes ou aspectos da sociedade aos quais eles estejam diretamente expostos (pessoalmente ou pela mídia) e que vivenciem em primeira mão.

Isso não significa que a humilhação seja um fenômeno totalmente novo, específico do atual estágio da história da sociedade moderna. Pelo contrário, é tão velho quanto a sociabilidade e o convívio humanos. Significa, porém, que na individualizada sociedade de consumidores as definições e explicações mais comuns e "mais reveladoras" da dor e indignação resultantes se afastaram atualmente, ou estão se afastando, das características relacionadas ao grupo ou categoria para caminhar na direção de referentes *pessoais.* E em vez de ser atribuído à injustiça ou disfunção do todo social, de modo que se pode buscar um remédio na reforma da *sociedade,* o sofrimento individual tende a ser cada vez mais percebido como resultado de uma ofensa pessoal e de um ataque à dignidade e à auto-estima pessoais, exigindo uma resposta ou vingança *pessoais.*

Quando os indivíduos são conclamados a inventar e empregar soluções individuais para desconfortos produzidos socialmente, tendem a reagir da mesma forma. Aquilo a que reagem é uma rodada de eventos que devastam as expectativas sugeridas por uma ideologia focalizada na pessoa. Essa rodada de eventos é percebida e "entendida" pela mesma ideologia da privatização como uma afronta *pessoal,* uma hu-

milhação pessoalmente endereçada (ainda que alvejada aleatoriamente); suas primeiras baixas são o respeito próprio e os sentimentos de autoconfiança e segurança. Os indivíduos afetados se sentem degradados e, já que a ideologia da privatização pressupõe a presença de um culpado por trás de cada caso de sofrimento ou desconforto, o sentimento de ser degradado se reflete na busca frenética pelas pessoas culpadas de perpetrar a degradação. O conflito e a inimizade, tal como o mal de que eles são acusados, são considerados *pessoais*. Os culpados devem ser localizados, expostos, publicamente condenados e punidos. Os "eles" designados pela ideologia da privatização são tão individualizados quanto o são aqueles que a ideologia chama de "nós".

Como já foi sugerido, a ideologia em discussão está revestindo a questão da identidade. Quem sou eu? Qual é meu lugar entre os outros — entre aqueles que conheço, aqueles de que tenho informação e aqueles de que até agora nunca ouvi falar? Quais são as ameaças que tornam inseguro este meu lugar? Quem está por trás dessas ameaças? Que tipos de medidas defensivas deveria eu tomar a fim de desabilitar essas pessoas e assim me colocar a salvo de tais ameaças? É assim que as perguntas que as ideologias supostamente deviam (e devem) responder de maneira resoluta e impositiva estão sendo reformuladas para uso dos membros da sociedade individualizada.

Essa nova ideologia é tão conservadora quanto Mannheim acreditava que fossem as ideologias (em contraste com as utopias). Ela eleva as experiências cotidianas do mundo

que atualmente habitamos à condição de leis incontestáveis do universo, e o ponto de vista de indivíduos-por-decreto ao nível de única perspectiva a partir da qual se pode determinar o estado do mundo. Aqueles de nós que, graças a seus recursos e habilidades, sentem-se nesse inundo como peixes dentro d'água podem não perceber o verdadeiro abismo que separa as expectativas que a ideologia da privatização busca gerar em *todos* os indivíduos-por-decreto das probabilidades realistas para grande número de homens e mulheres que carecem dos recursos e habilidades sem os quais a elevação dos indivíduos de direito à condição de indivíduos de fato é inimaginável. Mas os indivíduos *fracassados* - destinados a sofrer a humilhação da inadequação e a cair abaixo dos padrões que outros, evidentemente, não têm dificuldade alguma em atingir, e ainda a humilhação de serem acusados e difamados por sua preguiça e indolência, se não por sua inferioridade de nascença -, estes não deixarão de perceber essa fenda ao caírem nela e constatarem sua profundidade abissal, como acontecerá mais cedo ou mais tarde.

Essa ideologia, como todas as outras conhecidas, divide a humanidade. Mas também divide seus próprios fiéis, habilitando alguns e desabilitando o resto. Ao fazê-lo, exacerba o caráter voltado para o conflito da sociedade individualizada/privatizada. Ao esvaziar as energias e desabilitar as forças que poderiam minar seus alicerces, essa ideologia também conserva essa sociedade e turva as perspectivas de revisá-la.

• 3 •

• A escolha •

A energia liberada pelo desejo de felicidade pode assumir a forma de uma força centrípeta ou centrífuga. "Centrífugo", pela definição do *Oxford English Dictionary,* significa "precipitar-se ou tender a precipitar-se *do* centro *para fora".* "Centrípeto" é o oposto de "centrífugo": significa "dirigir-se *para* o centro". O "centro" a que as duas definições se referem, o centro em que a força tem origem e do qual ela emana - do qual sua variedade centrífuga "se lança" e ao qual sua companheira/alternativa centrípeta retorna - é o *sujeito que deseja a felicidade.* E isso significa *cada um de nós,* contanto que todos consideremos a busca da felicidade como nosso desafio e tarefa e façamos dela nossa estratégia de vicia.

Apresentando de maneira simples, como num resumo, as alternativas que todos nós confrontamos: minha busca da felicidade pode se concentrar na preocupação com *meu próprio* bem-estar ou na preocupação com o bem-estar de *outros.* Russell Jacoby condensou a escolha envolvida ao resumir sua experiência com sucessivas gerações de alunos: "Antes o sonho dos alunos era curar os males da sociedade; agora - com base nos alunos que tenho - é entrar em boas escolas de direito."[1]

As duas alternativas não são necessariamente contraditórias. Podem operar simultaneamente, com pouco ou nenhum choque ou conflito. Entretanto, enquanto a força *cen-*

trípeta pode, por assim dizer, "andar por si mesma", não sendo uma exigência obrigatória que ela aja na companhia de sua alternativa, a força *centrífuga,* esta última deve ter simultaneamente um efeito centrípeto. Preocupar-se com o bem-estar de um Outro, "ser bom" para um Outro, também reforça o sentimento de "estar bem" e assim, presumivelmente, a felicidade do sujeito da preocupação. Nesse caso, a oposição entre egoísmo e altruísmo se dilui e desaparece. As duas atitudes só parecem estar em oposição profunda e inconciliável quando contempladas da perspectiva da força centrípeta.

Com efeito, então - e só então - é que surgem perguntas como "Por que eu deveria ser bom para ele (ou ela)?", "O que eu ganho com isso?", "O que ele (ou ela) fez para justificar minha preocupação?" E só então é que começam os cálculos de ganhos e perdas, os coeficientes de insumo-produto, custos e efeitos. Só então alguém seria tentado a indagar: "Será que meus lucros vão compensar meus sacrifícios?" Da perspectiva das preocupações centrípetas, a sabedoria e os benefícios do ímpeto centrífugo são postos em dúvida; talvez até detratados, rejeitados e condenados como contraproducentes.

Os filósofos da ética fizeram o possível para estabelecer uma ponte entre as duas margens do rio da vida: o auto-interesse e a preocupação com *outros*. Como é de seu costume, os filósofos lutaram para reunir e articular argumentos convincentes que pudessem resolver, ou pelo menos assim se esperava, a aparente contradição e solucionar a controvérsia - de uma vez por todas. Os filósofos tentaram demonstrar que a obediência aos mandamentos morais é do próprio interesse

de quem obedece; que os custos de ser moral serão recompensados com lucros; que outros lhes pagarão a gentileza com a mesma moeda; que cuidar de outras pessoas e ser bom para elas é, em suma, uma parte valiosa, talvez até indispensável, dos cuidados da pessoa consigo mesma. Alguns argumentos eram mais engenhosos que outros, alguns sustentados com maior autoridade, e portanto mais persuasivos, mas todos giravam em torno do pressuposto aparentemente empírico, embora não testado empiricamente, de que "se você for bom com os outros, os outros serão bons com você".

Apesar, porém, de todos os esforços, a evidência empírica era difícil de obter - ou, de qualquer maneira, permanecia ambígua. O pressuposto não se enquadrava muito bem com as experiências pessoais de um número muito grande de pessoas, que com muita freqüência descobriam que eram as pessoas egoístas, insensíveis e cínicas que colecionavam todos os prêmios, enquanto as pessoas gentis, cheias de compaixão e de coração grande, prontas a sacrificar sua própria paz e conforto pelo bem dos outros, se viam muitas vezes tapeadas, desdenhadas e lastimadas, ou mesmo ridicularizadas pela credulidade e pela confiança imerecida (já que não mútua). Nunca foi muito difícil coletar amplas provas da suspeita de que muitos ganhos tendem a ir para quem cuida de si mesmo, enquanto os que se preocupam com o bem-estar de outros acabam, com muita freqüência, calculando suas perdas. Particularmente na atualidade, coletar essas evidências parece ficar mais fácil a cada dia. Como dizia Lawrence Grossberg, "é cada vez mais difícil encontrar lugares onde seja pos-

sível preocupar-se suficientemente com alguma coisa, ter bastante fé na importância disso, de modo a que se possa realmente comprometer-se e investir por inteiro nisso".[2] Grossberg cunhou o termo "niilismo irônico" para designar a atitude das pessoas que, se pressionadas, poderiam ter relatado o raciocínio subjacente a seus motivos da seguinte maneira:

> *Sei que estou enganando alguém e sei que é errado enganar, mas é assim que as coisas são, é essa a realidade. Sabe-se que a vida, e cada escolha, é uma fraude, mas esse conhecimento se tornou tão universalmente aceito que já não há alternativas. Todo mundo sabe que todo mundo engana, portanto todos enganam, e se eu não o fizesse, na verdade sofreria por ser honesto.*

Mas outras reservas, ainda mais importantes, foram apresentadas contra o pressuposto dos filósofos. Por exemplo: se você decide ser gentil com os outros *porque* espera uma recompensa pela gentileza, se a recompensa esperada é o motivo de suas boas ações, se "ser gentil e bom com os outros" é resultado do cálculo de seus ganhos e perdas prováveis, sua forma de agir é realmente uma manifestação de sua postura *moral* ou apenas mais um caso de comportamento egoísta mercenário? E uma dúvida ainda mais profunda, verdadeiramente radical: será que a bondade pode ser tema de argumentação, discussão, persuasão, convencimento, decidindo-se que "isso é razoável"? Será que a bondade para com os outros é um produto de decisão *racional,* podendo, portanto, ser

deflagrada por um apelo à razão? A bondade pode ser *ensinada?*. Argumentos em favor de respostas positivas e negativas a essas perguntas têm sido apresentados, mas até agora nenhum deles é dono de uma autoridade incontestável. O júri ainda está deliberando...

Em seu importante estudo intitulado *When Light Pierced the Darkness* [Quando a luz rasgou a escuridão], Nechama Tec relatou os resultados de sua pesquisa destinada a localizar os fatores que levaram, ou pelo menos inclinaram, algumas testemunhas da destruição dos judeus poloneses a salvarem as vidas das vítimas arriscando as suas.[3] Na Polônia, diferentemente da maior parte dos países europeus ocupados pelos nazistas, a morte era a punição prevista pelo crime de ajudar judeus a se esconderem - ou até por deixar de delatar à polícia quaisquer vizinhos culpados de tal crime. Muitas pessoas desafiaram os nazistas e seus ajudantes voluntários e preferiram arriscar suas vidas a observar passivamente as inenarráveis atrocidades praticadas contra homens, mulheres e crianças acusados de pertencer à "raça errada". Como seria de esperar de uma socióloga impecavelmente preparada e amadurecida, Tec calculou as correlações entre a disposição para ajudar e a presteza para o auto-sacrifício, assim como todos os fatores comumente considerados determinantes do comportamento humano - os quais, acredita-se, moldam as atitudes e valores individuais, a filosofia de vida e a probabilidade de se preferir um tipo de comportamento e não outro: fatores como classe, riqueza, educação, crenças religiosas e preferências políticas. Para a surpresa dela e de seus colegas

sociólogos, não encontrou correlação alguma. Aparentemente não havia nenhum fator "estatisticamente significativo" que determinasse o comportamento moral. Tanto quanto podia opinar a sabedoria acumulada da sociologia, os ajudantes voluntários não eram diferentes do resto da população polonesa, ainda que o valor moral de sua conduta e a importância humana de suas conseqüências fossem radicalmente diferentes das reações da maioria. Em face das decisões humanas entre o bem e o mal, descobriu-se que a sabedoria sociológica nada tem a dizer...

Para os cientistas sociais, como Amós Oz comentou causticamente em seu discurso ao receber o Prêmio Goethe em 28 de agosto de 2005,

> *todos os motivos e ações humanos são derivados de circunstâncias que freqüentemente estão além do controle pessoal... Somos controlados por nossos antecedentes sociais. Há cerca de cem anos, eles nos têm dito que somos motivados exclusivamente pelo auto-interesse econômico, que somos meros produtos de nossas culturas étnicas, que não passamos de marionetes de nosso subconsciente.*

Amos Oz discordava:

> *Pessoalmente, acredito que cada ser humano, em seu coração, é capaz de distinguir o bom do mau ... Às vezes pode ser difícil definir o bem, mas o mal tem um*

odor incomparável: toda criança sabe o que é a dor. Portanto, cada vez que infligimos deliberadamente dor a outra pessoa, sabemos o que estamos fazendo. Estamos fazendo o mal.[4]

Uma vez na vida, os sociólogos - autoproclamados mestres de métodos de pesquisa à prova de erros, ou quase - são obrigados a se curvar diante da opinião de um mestre da perspicácia, visão e empatia amplamente aclamado. Obrigados mesmo, já que, quando se trata de sujeitos morais e julgamento ético, inventários de fatores determinantes e estatísticas de sua distribuição se mostram de pouca utilidade.

Então por que os ajudantes voluntários arriscaram unir-se às fileiras das vítimas em vez de trancar as portas e fechar as persianas para evitar a visão do sofrimento? A única resposta a passar no teste das evidências da história do Holocausto é que eles, diferentemente de muitas das pessoas da mesma categoria social, grau de instrução, fé religiosa e lealdade política, ou da maioria delas, *não podiam agir de outra forma.* Não conseguiriam seguir vivendo se deixassem de defender as vidas dos outros. Proteger sua própria segurança e conforto não compensaria o sofrimento espiritual causado pela visão de pessoas sofrendo. Provavelmente, nunca seriam capazes de se perdoar caso colocassem seu próprio bem-estar acima do bem-estar daqueles que poderiam ter salvado.

Obter o perdão de outros provavelmente seria mais fácil que aplacar suas consciências. Na lei draconiana de outubro de 1942 que introduziu a pena de morte para os que "ajudas-

sem judeus", as pessoas consternadas pela visão da desumanidade podem ter encontrado, como tantas outras, uma desculpa (convincente!) para desistirem da ação: "Sinceramente gostaria de ter podido fazer alguma coisa para ajudar, mas *não pude* - teria sido morto ou enviado para um campo de concentração." Dizendo isso, apelariam ao bom senso da maioria de seus ouvintes - mas também afastariam, em vez de resolver, o dilema moral tentando tapar os ouvidos à voz de suas consciências. Para dizerem isso, teriam de já ter decidido que suas vidas mereciam mais cuidados que as vidas daqueles outros de cuja sobrevivência se recusaram a cuidar, ao mesmo tempo acreditando que seriam tranqüilizados e reforçados na convicção de sua integridade pela aprovação explícita, ou pelo menos tácita, de sua escolha pelas miríades de indivíduos similarmente preocupados consigo mesmos. A voz da consciência, contudo, embora pudessem recusar-se a ouvi-la, não seria silenciada.

Num debate sobre relações entre judeus e poloneses sob a ocupação nazista, conduzido por iniciativa do professor Jan Blonski nas páginas do semanário polonês *Tygodnik Powszechny* em 1987, Jerzy Jastrzçbowski recordou uma história contada por um membro mais velho de sua família. Esta ofereceu esconderijo a um velho amigo, um judeu que parecia um gentio polonês e falava da forma refinada que seria de se esperar de uma pessoa nascida no seio de uma boa família polonesa - mas se recusou a fazer o mesmo por suas três irmãs, que tinham cara de judias e falavam com forte sotaque

iídiche. O amigo, porém, se recusou a ser salvo sozinho. Jastrzçbowski comentou:

> *Se a decisão de minha família tivesse sido diferente, havia nove chances em dez de que todos nós fôssemos mortos. A probabilidade de nosso amigo e suas irmãs sobreviverem talvez fosse ainda menor. E no entanto a pessoa que me contou esse drama familiar e repetiu "o que podíamos fazer, não havia nada que pudéssemos fazer" não me olhou nos olhos. Sentiu que eu percebi a mentira, embora os fatos fossem verdadeiros.*

No filme russo *Vremia Biedy* ("Tempos problemáticos", numa tradução grosseira), uma velha camponesa, infeliz testemunha das atrocidades cometidas em nome da coletivização forçada e novamente durante a ocupação nazista, e incapaz de agüentar a repetição disso tudo, ateia fogo ao corpo. De sua choupana em chamas, podem-se ouvir suas últimas palavras: "Perdoem-me todos vocês a quem *não pude* ajudar!" Numa história talmúdica apócrifa, um santo sábio caminhando com um jumento carregado de sacos cheios de comida passa por um mendigo que lhe pede algo para comer. O bom homem começa prontamente, e com grande rapidez, a desamarrar os sacos, mas, antes de conseguir alcançar a comida, a fome prolongada toma a sua presa e o mendigo morre. O sábio, em desespero, cai sobre os joelhos e reza a Deus para puni-lo por "deixar de salvar a vida de meu semelhante".

As duas histórias acima certamente poderiam chocar o leitor como "excessivas" nos padrões que adotam, ou ilógicas (até mesmo "injustas", no sentido de que a justiça deve ser imposta de acordo com a lógica da causalidade). Os dois culpados autoproclamados certamente seriam absolvidos num tribunal comum, caso fossem acusados daquilo que julgavam ser sua culpa. Mas a moralidade tem sua própria lógica, e no tribunal da consciência os heróis das histórias têm poucas chances.

Por que as pessoas reagem de modo tão diferente a situações aparentemente idênticas? Isso era e continua sendo um mistério que velhos e novos teólogos, filósofos e numerosos profissionais das ciências humanas e naturais, assim como teóricos e praticantes da educação, tentaram e continuam tentando desvendar - em vão. Apesar de resultados decepcionantes (ou talvez por causa deles), não parece que as tentativas venham a ser abandonadas. Os motivos para prosseguir com elas podem variar, mas todos são esmagadores e irresistíveis. Os teólogos precisam compreender o que é reconhecidamente incompreensível: a sabedoria da criação de Deus e da administração divina dos assuntos humanos, que (se entendida...) iria revelar e reafirmar o presumido elo, difícil de provar, entre, de um lado, a graça divina, a obediência aos mandamentos, a piedade e a virtude e, de outro, a vida feliz, e aquele outro elo entre uma vida de pecado e uma vida de miséria (neste ou no outro mundo). Os filósofos não podem nem vão aceitar fenômenos que fogem à explicação e desafiam a argumentação; não vão descansar até que se encontre uma

lógica que os ridicularize como produtos da imaginação, ou que pelo menos explique sua presença obstinada. Os cientistas, em pleno acordo com os tecnólogos, seu braço executivo e cada vez mais uma fonte básica de estímulo, querem conhecer as leis que determinam o formato e a conduta de coisas animadas assim como inanimadas, na esperança de que conhecê-las signifique controlar esse formato e essa conduta, e que conhecê-las plenamente acabe significando controlá-las de forma completa. E os educadores, obviamente, sonham com alunos que sejam como um cravo bem-temperado, de modo que pressionar qualquer tecla produzirá regularmente os sons ditados pela partitura, nunca havendo uma nota dissonante.

Francis Fukuyama (que ganhou fama com "o fim da história") sugeriu recentemente que os sonhos totalitários inspirados pelo Iluminismo, e que persistem desde então, de produzir "novos seres humanos" feitos sob medida para explorar o potencial genuíno da espécie (ou seja, segundo o padrão vislumbrado pelos responsáveis pelos projetos) não eram mal concebidos nem irreais; esses sonhos, insiste Fukuyama, fracassaram simplesmente porque foram sonhados antes da época, sob condições ainda não adequadas para sua concretização. Campos de concentração, lavagem cerebral e condicionamento de reflexos eram meios errados para fins certos: ineficazes, vergonhosamente primitivos e lamentavelmente inadequados à tarefa. Por outro lado, os atuais avanços na neurocirurgia, na bioquímica e na engenharia genética finalmente tornaram disponíveis meios à altura da tarefa que ainda

está por ser realizada. Depois de muito tempo, chegamos ao limiar de uma nova era de *novos humanos...*

Se Fukuyama agora está certo pode ser, para dizer o mínimo, uma questão discutível. O que não está em dúvida, porém, é a conexão entre os novos feitos da tecnociência e o advento de uma era de novos medos e novas distopias. Os medos e as distopias certamente alcançaram o nível das novas perspectivas tornadas viáveis pela nova tecnociência. O *1984* de George Orwell e o *Admirável mundo novo* de Huxley, agora defasados, foram substituídos por *A possibilidade de uma ilha* de Houellebecq.

Tanto as utopias quanto as distopias são especializadas em vislumbrar o destino predeterminado dos desenvolvimentos correntes: as utopias apresentam a terra no fim da estrada como um local de harmonia e ordem, um destino a ser ansiosamente aguardado e, se possível, aproximado, enquanto as distopias retratam a terra como, na melhor das hipóteses, uma prisão ao ar livre, algo a ser temido, mantido à maior distância possível e, idealmente, transformado em algo eternamente fora dos limites. Não obstante essas visões radicalmente opostas, ambas fingem que existe uma linha de chegada ao final da pista de corrida da história, e que essa linha pode ser traçada ou prevista antecipadamente. Esse simulacro é provavelmente a principal razão para que os dois produtos mentais gerados pela mente moderna sejam elencados na desfavorável companhia de castelos de vento, sonhos (ou pesadelos) irreais, quimeras, ilusões e vôos da imaginação. Quer armadas inicialmente do prefixo "eu" (denotando algo de bom)

ou "dis" (assinalando uma coisa ruim), as duas visões terminam com o prefixo "ou", que significa nenhures...

É como se não existisse um destino final pré-ordenado, uma linha de chegada predeterminada ao longo das estradas que percorremos, incluindo a que supostamente conduz aos "novos seres humanos" - não importa quão confiáveis ou até infalíveis possam parecer seus modelos apoiados por computador, purgados de toda indeterminação, imprevisibilidade e (sim!) livre arbítrio e livre escolha humanos. Independentemente da extensão do inventário cientificamente composto dos determinantes e da profusão de ferramentas técnicas disponíveis para manejá-los, os seres humanos permanecem teimosamente viciados em escolhas que destroem as normas e rotinas existentes, e portanto são notórias pelo hábito de desafiar previsões, pela aleatoriedade e irregularidade de sua conduta, pela inconstância, extravagância e frivolidade, e simplesmente por aquilo que qualquer gerente digno de seu salário descreveria, ultrajado, como o pecado da *inconfiabilidade.* Uma qualidade com que os humanos são abençoados ou amaldiçoados, e de que dificilmente irão se privar ou permitir que seja tomada ou suprimida, é o livre arbítrio...

Os caprichos são marca registrada do mundo "lá fora" - não apenas dos seres humanos, nele jogados e tentando abrir caminho pelo matagal das contingências e sendo pressionados (e exigidos) a descobrir esse caminho e a segui-lo resolutamente. Esses caprichos, irritantemente insensíveis e indiferentes aos planos e previsões humanos, são comumente relatados sob o nome de "acidentes". Num filme com exatamente

esse título, Krzysztof Kieslowski conta a história de três vidas alternativas que poderiam ter sido vividas pelo mesmo jovem, todas começando da tentativa do herói de pular num trem que já saíra da estação. Numa delas, ele consegue alcançar o trem. Em outra, não. Na terceira, ele corre atrás do trem, tentando alcançar sua velocidade antes do fim da plataforma de passageiros, onde é prontamente detido por um guarda armado, levado a uma delegacia, preso e acusado de transgressão.

O único aspecto compartilhado pelas vidas que se seguem aos três "acidentes" é a pessoa do herói. As três vidas se passam em ambientes sociais totalmente diferentes, sujeitos a normas drasticamente diferentes, e entre pessoas totalmente diferentes que perseguem objetivos totalmente diferentes por meios totalmente diferentes. Um sociólogo formado, em pleno acordo com a visão comum e pouco questionada, classificaria retrospectivamente cada uma dessas vidas numa categoria diferente das outras em quase todos os aspectos - política, cultural e moralmente. Uma é a trajetória de um especialista indiferente à política, um médico totalmente absorvido pelo atendimento a seus pacientes, sem se preocupar com nada no mundo fora das paredes do hospital, exceto por assuntos relacionados a seus interesses profissionais e de trabalho. A outra é a carreira de um militante político, plenamente dedicado à realização das tarefas designadas pelos chefes do partido. A terceira é o martírio de um calejado dissidente e militante *underground.* Numa fração de segundo, três itinerários de vida completamente diferentes de um jo-

vem tentando alcançar um trem em movimento se subdividiram a partir de um eixo comum - para nunca mais se cruzarem.

Richard Rorty contesta a sugestão de Christopher Hitchens de que a biografia política de George Orwell refletia um único fator: seu caráter - sua honestidade e inteligência - que o fez realizar as escolhas corretas em quaisquer circunstâncias; ou seja, os tipos de escolhas que Hitchens, em uníssono com a opinião predominante no século seguinte, aprovaria.[5] Suponha-se, diz Rorty, que Orwell tomasse "uma rota diferente para a Espanha, lutasse em outra frente, nunca tivesse servido numa unidade do Partido Operário da Unificação Marxista (Poum), aceitasse a versão stalinista do que ocorreu nas ruas de Barcelona, e assim não tivesse nunca a oportunidade de escrever uma *Homenagem à Catalunha.* Poderia então, após a Segunda Guerra Mundial, ter se oposto ao anticomunismo de Churchill com tanto fervor quanto se opôs a seu pró-colonialismo."

Como o meteorologista Edward Lorenz descobriu para o seu absoluto espanto, uma borboleta batendo suas asas em Pequim num dia de primavera poderia muito bem alterar as trajetórias dos furacões no Golfo do México. E daí? A vida humana seria governada por acidentes? Acidentes que não podem ser previstos - muito menos evitados, rebobinados, revogados, anulados e esvaziados? Nossa escolha tem alguma importância? Em suma: na moldagem de nossas vidas, somos os tacos, seus portadores ou as bolas de bilhar? Somos jogadores ou somos jogados?

Os principais protagonistas do filme *A vida dos outros,* de Florian Henckel von Donnersmarck, são amontoados no mesmo canto minúsculo de um país totalitário em que não há fresta ou buraco que não seja vigiado, e qualquer demonstração de livre arbítrio, só por ser livre, é vista como um crime contra o Estado e tratada como tal. Artistas de teatro - autores, diretores e atores, pessoas que pela lógica de sua vocação encarnam a idéia de imaginação, engenhosidade, originalidade e livre escolha - povoam esse canto. Mas não estão sós. Mesmo nos momentos mais íntimos e privados, eles têm companhia: o Grande Irmão nunca dorme, seus olhos estão sempre observando, seus ouvidos, sempre ouvindo. Movimentos livres (ocasionais, frívolos) no jogo de graça e desgraça, favores e desfavores do Grande Irmão atingem os estúdios, palcos e dormitórios dos artistas sob a forma de acidentes... O número de tais "acidentes" é grande demais para que os situados do lado receptivo possam enfrentar seus efeitos, que dirá reagir a eles. Um lugar pequeno, de fato, e que todos compartilham: fracos e corajosos, carreiristas e bataIhadores. Embaralhados e desembaralhados entre os arquivos da polícia secreta, os artistas têm poucas opções exceto comportar-se como as bolas de bilhar, ir aonde são mandados e seguir os caminhos predeterminados para a categoria em que foram enquadrados - e agüentar as conseqüências. Será?

Todos os protagonistas do filme de Von Donnersmarck podem compartilhar o mesmo cantinho, mas as semelhanças entre eles terminam aí. Um deles, um diretor incluído na lista negra, escolheu em primeiro lugar uma consciência limpa e a

lealdade à sua visão artística, e então o suicídio, em vez do preço que teria de pagar na moeda da desonestidade e da traição pelo acesso às ferramentas de troca e à permissão de criar. Outro, o dramaturgo, exemplo favorito de intelectual do Grande Irmão, escolheu a permissão de ter sua obra publicada e montada, aplaudida, comentada e coberta de prêmios do Estado, em vez do êxtase de dizer a verdade, toda a verdade e nada mais que a verdade. A terceira, uma atriz universalmente adorada e idolatrada, não hesitava em vender o corpo e delatar colegas atores para não ser banida dos palcos; ameaçada de ser reclassificada como "em desgraça", ela entrega aos inquisidores o lugar secreto em que estava escondida a máquina de escrever na qual se datilografava um panfleto contra o Estado tirânico e que, se descoberto, poderia servir como prova num tribunal de fachada e condenar o dramaturgo - o homem que ela ama e por quem é amada - ao esquecimento. Mas é seu inquisidor, conhecido como um antigo mestre do interrogatório impiedoso, que, por compaixão para com o amor que está para ser destruído, remove secretamente as provas incriminadoras e evita o desastre. O diretor incluído na lista negra lega sua *Sonata para um homem bom,* jamais apresentada, a seu amigo, o dramaturgo, como um presente de despedida - pouco antes de cometer suicídio. Após a queda do regime sustentado pela Stasi, o dramaturgo dedica sua nova peça, de mesmo título, ao homem que, em seu passado inquisitorial, escolheu a humanidade em lugar da obediência e da carreira.

Todos os artistas enfrentam a resistência do material em que desejam gravar suas visões. Todas as obras de arte guardam traços dessa luta - de suas vitórias e derrotas, e dos muitos compromissos conseguidos a força, embora nem por isso menos vergonhosos. Os artistas da vida e suas obras não são exceções a essa regra. Os cinzéis por eles usados (com ou sem conhecimento, e com maior ou menor habilidade) em seus esforços escultóricos constituem o seu *caráter.* Thomas Hardy se referiu a esse princípio ao declarar que "o destino do homem é seu caráter". O *destino* e suas tropas de guerrilha, os acidentes, decidem os conjuntos de escolhas que confrontam os artistas da vida. Mas é o *caráter que* decide as escolhas que são feitas.

O ambiente torna algumas escolhas mais prováveis do que outras. O caráter desafia essas probabilidades. Ele priva os acidentes, incluindo seus manipuladores por trás do palco, sejam eles genuínos, putativos ou suspeitos, da onipotência que se acredita que eles tenham e que eles próprios afirmam ter. Entre a aceitação resignada e a decisão corajosa de desafiar a força das circunstâncias coloca-se o caráter. É o caráter do ator que submete as escolhas triunfalmente aprovadas no teste da *probabilidade* a outro teste, muito mais exigente, o da *aceitabilidade*. Foi seu caráter que impeliu Lutero, em 31 de outubro de 1517, na véspera de Todos os Santos, a declarar *"Ich kann nicht anders"* ["não posso agir de outro modo"] ao afixar suas 95 teses heréticas na porta da igreja do castelo de Wittenberg.

Na visão de Knud Logstrup, um dos filósofos da ética mais perspicazes do século passado, a esperança da moral (ou seja, do cuidado com o Outro, ou, de modo mais desafiador, porém mais próximo da essência da moral, *ser para* o Outro) é revestida de uma *espontaneidade pré-reflexiva.* "A misericórdia é espontânea porque a menor interrupção, a menor diluição dela para servir a algo mais a destrói inteiramente, de fato a transforma no oposto do que ela é, a crueldade."[6]

Emanuel Levinas, outro grande filósofo da ética do século passado, é conhecido por insistir em que a pergunta "Por que devo ser moral?" (ou seja, pedindo argumentos do tipo "Existe alguma coisa nisso para mim?", "O que ela ou ele faz para justificar minha preocupação?", "Por que eu deveria me preocupar se tantos outros não o fazem?" ou "Por que não seria outra pessoa a fazer isso em vez de mim?") não é o *ponto de partida* da conduta moral, mas um sinal de seu iminente colapso e *morte.* Toda amoralidade, na visão de Levinas, começou com a pergunta de Caim "Serei eu o zelador de meu irmão?", exigindo uma prova de que cuidar do irmão fosse realmente seu dever, e presumindo que esse cuidado só se tornasse um dever por interferência de um poder superior, presumivelmente dotado de sanções para punir o desobediente. Logstrup, com sua confiança na espontaneidade, no impulso e no ímpeto de acreditar nos outros em lugar da inclinação a calcular os próprios ganhos e perdas, certamente teria concordado com a opinião de Levinas.

Os dois filósofos parecem aceitar que a *necessidade* de moral, ou simplesmente o fato de ela ser *recomendável,* não pode nem precisa ser discursivamente estabelecida, muito menos provada. E que, além disso, a própria expressão "necessidade de moral" deveria ser rejeitada como um paradoxo - já que tudo que responde a uma "necessidade" é algo diferente da moral. Eles compartilham a opinião de que uma conduta empreendida com vistas ao bem de outras pessoas não será moral se não for desinteressada: um ato é moral na medida em que seja uma manifestação de humanidade impensada, natural, espontânea e principalmente irrefletida. (Contestando a sugestão de Stephen Toulmin de que um ato é "moral" quando está de acordo com um "princípio geral"[7] e referindo-se ao exemplo mais citado escolhido por Toulmin para ilustrar sua tese, Logstrup insistiu em que "se a razão motivadora para que eu devolva a John o livro [emprestado] no tempo combinado não é minha consideração por ele, mas minha decisão de viver de acordo com o princípio geral de que promessas devem ser cumpridas, meu ato não é moral, mas moralista".[8]) Uma ação moral não "serve" a "propósito" algum e certamente não é guiada pela expectativa de lucro, conforto, notoriedade, reforço do ego, aplauso público ou qualquer outro tipo de autopromoção. Embora seja verdade que feitos "objetivamente bons", isto é, proveitosos e úteis, têm sido realizados continuamente a partir do cálculo de ganhos do ator - seja obter a divina graça, comprar a estima do público ou mostrar arrependimento para ganhar a absolvição dos pecados e o perdão divino por atos insensíveis ou sem piedade em

outras ocasiões -, eles não poderiam ser classificados como genuinamente *morais* porque foram *motivados* dessa forma.

Nas ações morais, qualquer "motivo inconfesso é descartado", insiste Logstrup. A expressão espontânea da vida é *radical* graças precisamente à "ausência de motivos inconfessos" - incluindo, talvez acima de tudo, a ausência de motivos como ganho ou anulamento de punição. Essa é uma razão crucial pela qual a demanda ética, aquela pressão "objetiva" a ser moral que emana do próprio fato de estar vivo e compartilhar o planeta com outros seres vivos, é e deve permanecer *silenciosa.* A obediência à demanda ética na linha de seguir uma ordem pelo medo de sanções punitivas que recairiam sobre o desobediente não seria a ação moral pretendida pela demanda ética. Conformidade *não* é moralidade, mesmo que em resposta a uma ordem de fazer determinado bem. Não existe um "deve" na moral - nada de ordens nem coerção; as ações morais são intrinsecamente *escolhas livres,* expressões da liberdade de ação do eu (seres humanos não-livres - se essa contradição em termos fosse plausível - não seriam "seres morais"). Paradoxalmente (ou nem tanto), seguir as demandas éticas significa esquecer seu poder coercitivo. Seguir as demandas éticas significa ser guiado unicamente pelo bem do Outro.

A imediação do contato humano é sustentada pelas expressões imediatas da vida; não precisa de outro amparo, nem o tolera. A demanda ética é silenciosa, não explica que forma a preocupação com os outros deveria assumir. Mas seu poder consiste precisamente em seu caráter reticente e silen-

cioso, graças ao qual ela não chega a ponto de dar ordens, ameaçar com sanções e reduzir a ação moral a outro caso de conformidade a poderes superiores. Agora é Levinas que concordaria incondicionalmente com Logstrup. Levinas vivia repetindo que o Outro nos obriga a nos preocuparmos por sua *fraqueza,* não por seu *poder,* em outras palavras, por sua *falta de destreza* e/ou *de disposição* para nos dar ordens e nos compelir a realizar o que foi ordenado. Não somos compelidos a assumir uma postura ética por um poder superior. Em última instância, cabe a nós, e somente a nós, submeter-nos ao desabo da Face do Outro e resolver como dar conteúdo ao choque de nossa responsabilidade em relação a um Outro. Como resumiu Richard A. Cohen, o tradutor da conversa de Levinas com Philippe Nemo: "A exigência ética não é uma necessidade ontológica. A proibição de matar não torna o assassinato impossível. Ela o torna malévolo." O "ser" da ética consiste unicamente em "perturbar a complacência do ser".[9]

Em termos práticos, isso significa que, embora os seres humanos possam se ressentir por terem sido abandonados com seus próprios juízos e responsabilidade, é precisamente essa solidão que contém a esperança de um convívio moralmente impregnado. Uma *esperança,* não uma *certeza,* muito menos uma certeza *garantida.* Nem mesmo uma alta probabilidade, aquela segurança sonhada e procurada, garantida pela evidência das tendências estatísticas...

A espontaneidade e soberania das expressões de vida não garantem que a conduta resultante seja uma escolha louvável, eticamente adequada, entre o bem e o mal. Escolhas

certas *e* erradas podem resultar da mesma condição de incerteza, indeterminação, indefinição e falta de coerção - tal como o impulso de correr covardemente para o abrigo obrigatoriamente fornecido pelas ordens oficiais de um poder capaz de conceder a absolvição e armado com sanções, *e* tal como a audácia de aceitar a responsabilidade pessoal por uma decisão de agir tomada apesar da tentação de transferi-la para outras agências, particularmente aquelas dotadas de poderes superiores. Sem se preparar para a possibilidade de escolhas erradas, não é provável que se persevere na busca pela escolha certa. Longe de ser uma grande ameaça à moral (é vista como uma abominação perturbadora por muitos filósofos da ética!), *a incerteza é o ambiente familiar da pessoa moral e o único solo em que a moralidade pode brotar e florescer.*

Sob o atual regime de desregulamentação e privatização, a promessa e a prática da "isenção de responsabilidade" permaneceram bem semelhantes ao que eram nos estágios iniciais da história moderna: então como agora, eles recorrem à injeção de uma medida de claridade, genuína ou putativa, numa situação desesperadoramente opaca - e o fazem substituindo (mais corretamente: encobrindo) a atordoante complexidade da tarefa por um conjunto de normas diretas do tipo "faça" e "não faça". Agora como então, os atores individuais são pressionados, cutucados e/ou estimulados a depositar sua confiança nas autoridades para decidir e explicar o que exatamente a ordem não-dita os manda fazer nesta ou naquela situação e até aonde (e não mais) sua responsabilidade incondicional os obriga a ir. O estratagema permanece mais ou

menos o mesmo, mas agora diferentes ferramentas tendem a ser empregadas a seu serviço.

Os conceitos de responsabilidade e escolha responsável, que antes habitavam o campo semântico do dever ético de preocupar-se com as necessidades do Outro, agora se mudaram ou foram transferidos para o reino da auto-realização e do cálculo dos riscos pessoais; foram colocados a serviço de preocupações centrípetas, auto-referenciais. Nesse processo, "o Outro" como o gatilho, o alvo e a fita métrica de uma responsabilidade aceita, assumida e influente praticamente desapareceu, empurrada ou obscurecida pelo eu do próprio ator. "Responsabilidade" agora significa, em qualquer circunstância, *responsabilidade para consigo mesmo* ("você o merece", "você se deve isso", como tendem a repetir hoje os cândidos negociantes da "isenção de responsabilidade"), enquanto as "escolhas responsáveis" são, em qualquer circunstância, os movimentos que servem aos interesses e satisfazem os desejos do ator, afastando a necessidade de compromisso e evitando o auto-sacrifício.

O resultado não é muito diferente dos efeitos "adiaforizantes"[10] do estratagema praticado pela burocracia na fase "sólida" da era moderna. O estratagema consistia na substituição da "responsabilidade *por"* (o bem-estar, a autonomia e a dignidade do outro ser humano na extremidade receptora da ação) pela "responsabilidade *perante"* (uma pessoa superior, uma autoridade, uma "causa nobre" e seus porta-vozes originadores da ação). Mas os efeitos adiaforizantes (ou seja, que tornam as ações eticamente neutras e portanto isentas

de avaliação e censura éticas) tendem a ser atingidos hoje principalmente pela substituição da "responsabilidade *pelos outros"* pela "responsabilidade *perante si mesmo"* e a "responsabilidade *por si mesmo"* misturadas numa só. A vítima colateral do salto para a versão consumista de liberdade prevalecente na fase "líquida" da modernidade é o Outro como objeto maior da responsabilidade ética e da preocupação moral.

Seguindo fielmente, em seu livro amplamente lido e muito influente, publicado há algumas décadas, o complicado itinerário da "disposição pública", Colette Dowling declarou que o desejo de estar seguro, aquecido e bem-cuidado era um "sentimento perigoso".[11] Ela advertiu as Cinderelas da era vindoura a tomarem cuidado para não caírem na armadilha: entre o impulso de cuidar dos outros e o desejo de ser cuidado por outros ronda o perigo assustador da dependência, de perder a capacidade de escolher a onda mais confortável a ser surfada no momento e de passar rapidamente de uma onda para outra quando a corrente mudar de direção. Como Arlie Russell Hochschild comenta, "seu medo de ser dependente de outra pessoa evoca a imagem do caubói americano, sozinho, desgarrado, vagando livremente com seu cavalo ... Sobre as cinzas da Cinderela, então, ressurge uma *cowgirl* pós-moderna." O mais popular *best-seller* de auto-ajuda de empatia e aconselhamento do momento "sussurra[va] ao leitor: 'Que fique atento o investidor emocional' ... Dowling advertia as mulheres precavidas a investirem no eu como um empreendimento solo."

O espírito comercial da vida íntima é constituído por imagens que preparam o caminho para um paradigma da desconfiança ... oferecendo como ideal um eu bem-defendido contra o sofrimento ... Os atos heróicos que um eu pode realizar ... são desligar-se, ir embora, depender e precisar menos de outras pessoas ... Em muitos livros modernos na moda o autor nos prepara para pessoas lá fora que não precisam de nosso carinho e para pessoas que não querem ou não podem nos dar carinho.[12]

As possibilidades de povoar o mundo com pessoas mais dedicadas e/ou induzi-las a se dedicarem mais não figuram nas paisagens pintadas na utopia consumista. As utopias privatizadas dos caubóis e *cowgirls* da era consumista ostentam em vez disso um "espaço livre" (para *mim,* é claro) amplamente expandido; um espaço vasto, mas também "cercado", vedado a visitantes indesejados e sem convite. Um tipo de espaço de que o consumidor líquido-moderno, inclinado a performances solo e apenas a elas, sempre precisa mais, nunca tem o bastante. O espaço de que os consumidores líquido-modernos necessitam e pelo qual foram aconselhados, estimulados e encorajados a lutar só pode ser obtido e desfrutado expulsando-se ou rebaixando-se outros seres humanos, mas particularmente aqueles que se preocupam e/ou podem precisar de cuidados.

O *mercado* de consumo é que agora tomou da *burocracia* só-lido-moderna a tarefa da adiaforização: de espantar a repelente mosca do "ser *para"* da apetitosa sopa do "ser com". Tal como Emmanuel Levinas vislumbrou ao refletir que a "so-

ciedade", em vez de ser, como sugeriu Hobbes, um mecanismo para tornar o convívio humano pacífico e amistoso acessível a *egoístas natos* cortando ou reprimindo suas inclinações egoístas, poderia ser um estratagema para tornar as preocupações "centrípetas" e uma vida autocentrada, autoreferencial e egoísta alcançáveis a *seres éticos natos,* reduzindo as infinitas responsabilidades pelos outros inevitavelmente disparadas pela face do Outro; com efeito, pelo fato inevitável da unidade humana.

> *É extremamente importante saber se a sociedade no sentido atual do termo é o resultado de uma limitação do princípio de que os homens são predadores uns dos outros ou se, pelo contrário, ela resulta da limitação do princípio de que os homens existem* para *os outros. Será que o social, com suas instituições, leis e formas universais, resulta da limitação das conseqüências da guerra entre os homens ou da limitação da infinidade que se abre na relação ética de homem para homem?*[13]

As pressões atuais não vão no sentido do autoenclausuramento e do afastamento do mundo. Pelo contrário, a libertação do indivíduo em relação à estreita rede de lealdades e obrigações herdadas ou artificialmente compostas, embora sólidas, fez os indivíduos libertados se *abrirem* para o mundo lá fora como nunca havia ocorrido na história humana. A nova abertura reforma o mundo exterior como um enorme contêiner de chances e oportunidades infinitas que devem ser ganhas ou perdidas, desfrutadas ou lamentadas,

dependendo das habilidades, da engenhosidade e do esforço do indivíduo. Como tal, o mundo é simultaneamente um local de aventura excitante e uma vastidão repleta de perigos sombrios e apavorantes (o perigo do fracasso, com a vergonha e humilhação que ele traz, ocupando plausivelmente um lugar de honra entre eles) - objeto ao mesmo tempo de curiosidade e desejo intensos, e fonte de terror e do impulso de fugir.

No todo, liberar a propulsão centrífuga acarreta riscos incalculáveis. Mas simplesmente reprimi-la e seguir exclusivamente os impulsos centrípetos também não funcionaria. Nenhuma das duas escolhas é claramente desejável nem está livre de efeitos colaterais assustadores e repelentes. Um acordo entre esses extremos não é fácil de obter, e um caminho que evite os dois extremos igualmente repugnantes está para ser demarcado. Pode-se dizer, metaforicamente, que um itinerário de vida precisa oscilar entre a tentação e os horrores igualmente traiçoeiros da anorexia e da bulimia...

Digressão: Comer como arquétipo das escolhas de vida

O tempo de vida dos *best-sellers* nas estantes das livrarias é, hoje em dia, algo entre o leite e o iogurte. Os títulos das listas de *best-sellers* mudam de uma semana para outra. Mas dois tipos de livros aparecem nas listas quase toda semana, pelo menos nos Estados Unidos. São os livros que apresentam novas dietas para emagrecer e os de culinária com novas, excitantes e extravagantes receitas de comida.

A alma americana (e não só americana) está dividida. Treinados, estimulados e aconselhados a procurar sempre novos prazeres, enquanto são expostos diariamente a novas promessas e tentações, os americanos (e não só eles) anseiam por êxtases gustativos ainda não experimentados, assim como por serem observados e admirados (não esqueçam o desejo de reforçar o ego!) no papel de *gourmets* e *connoisseurs* refinados e sofisticados pelos amigos, a polícia do estilo, os vigilantes da moda e outras pessoas relevantes. Treinados, estimulados e aconselhados a manterem seus corpos, esses receptáculos de prazeres passados, presentes e, ao que se espera, futuros, preparados para absorver novas delícias, mas advertidos diariamente contra gorduras, tóxicos e outros "inimigos internos" que ameaçam impedi-los disso caso se permita seu ingresso, os americanos (e não só eles) só podem olhar com suspeita as porções de comida que colocam nas bocas, contar as calorias de que deveriam se livrar se as porções fossem ingeridas e estudar os estranhos termos químicos que aparecem nas embalagens de alimentos na esperança de atingir o equilíbrio perfeito entre os benefícios esperados e os possíveis prejuízos. Um dilema inescapável, se algum dia houve algum; cenário clássico para uma personalidade dividida e tendente ao conflito, para, segundo o termo médico da moda (ainda que duramente contestado), a esquizofrenia. Cada passo dado ou contemplado exige um antídoto que elimine seus mórbidos efeitos colaterais. Viagra a noite, pílula anticoncepcional na manhã seguinte...

Isso torna a anorexia e seu alter ego, a bulimia, as filhas gêmeas da vida líquido-moderna do consumidor. As duas gêmeas (flagrantemente dessemelhantes) estão bem sintonizadas com uma vida condenada a infindáveis escolhas, forçando o artista da vida a navegar entre valores incompatíveis e impulsos contraditórios. Quando quer que persista a contradição, os esforços empreendidos para resolvê-la (e o conhecimento usado nesses esforços) tendem a ser considerados inadequados, e o ator, acusado de inépcia ou negligência.

N.F. Miller e J. Dollard, psicólogos americanos, conduziram um experimento com ratos defrontados com um "pacote" composto por uma saborosa porção de banha e um desagradável choque elétrico. Os ratos circulavam em torno da fonte dessa mensagem ambivalente, incapazes de fazer algo racional (dificilmente haveria algo racional para ser feito...). Os dois pesquisadores desenvolveram uma teoria em 1941: no momento em que há um equilíbrio entre *adiance* e *abiance* (impulsão e repulsão, atração e aversão, a atração crescendo com a fome, a aversão aumentando com a proximidade do fio elétrico exposto), o desequilíbrio mental e a irracionalidade de comportamento são as reações mais prováveis. Para variar, Konrad Lorenz fez um experimento com peixes esgana-gatas amontoados num aquário pequeno demais para eles, de modo que não ficava claro se ainda estavam em suas águas territoriais (caso em que seu instinto os estimularia a lutar para espantar os intrusos) ou no de outro esgana-gata (caso em que deveriam dar o fora dali). Confrontados com tais sinais contraditórios, incompreensíveis e impossíveis de conciliar, os

peixes punham-se de rabo para cima e enterravam a cabeça na areia, incapazes de seguir um dos dois padrões "racionais", de escolher entre atacar e fugir.

Os dois experimentos lançam alguma luz sobre o fenômeno da anorexia e da bulimia na sociedade líquido-moderna de consumidores, da qual "pacotes" contendo ganhos atraentes e efeitos colaterais execráveis, assim como a ambivalência das regras aplicadas a situações de escolha, são características comuns e permanentes. Poder-se-ia até dizer que nessas circunstâncias a anorexia e a bulimia são reações previsíveis, não fosse por um fator crucial ausente em ratos e peixes: as formas assumidas pelas reações *humanas* tendem a ser *culturalmente* induzidas, e não determinadas por instintos inatos e portanto imunes aos caprichos das normas culturais. Embora a ambivalência seja a companheira constante da condição existencial humana, as reações humanas provavelmente não assumiriam a forma de desordens relacionadas à alimentação não fosse pela atual preponderância do impulso "centrípeto" e a resultante tendência a identificar o *souci de soi* (cuidado de si) e *l'amour propre* (auto-estima) com, básica e exclusivamente, o cuidado do *corpo:* mais precisamente, com o cuidado da *boa forma* corporal, ou seja, a capacidade do corpo de produzir e absorver os prazeres que podem ser oferecidos pelo mundo e pelos outros seres humanos que o povoam, e com a *aparência* do corpo, destinada a atrair potenciais doadores de sensações prazerosas.

O *souci de soi* reduzido (ou quase) ao cuidado do corpo coloca os homens e mulheres da sociedade consumista numa

situação semelhante à dos ratos de Miller e Dollard e à dos peixes de Lorenz. A linha divisória entre o corpo e o resto do mundo tende a se tornar um lugar de ambivalência intensa e também de *ansiedade* profunda. O "mundo lá fora" permanece a (única) fonte de todas as substâncias necessárias à sobrevivência do corpo, da mesma forma que fornece os prazeres que motivam o cuidado com ele. Esse mundo, porém, também contém perigos para a sobrevivência do corpo e para sua capacidade de gerar e consumir prazer. Perigos terríveis - os conhecidos entre eles sendo ainda mais horripilantes por serem ubíquos, porém indefinidos, e por isso difíceis de perceber e evitar, e o resto deles ainda mais aterradores por continuarem ocultos, insatisfeitos e, nesse sentido, invisíveis. A solução radical (racional?) para esse dilema fechar a divisa e proibir totalmente o tráfego de fronteira não é, contudo, uma opção. A segurança em relação às toxinas só pode ser ampliada renunciando-se a mais prazeres, e só pode ser plenamente eficaz ao estilo de Hades:[7] pondo-se fim a todo prazer e alegria. Toda a interface entre o corpo e o mundo exterior precisa, portanto, ser estritamente vigiada; as aberturas do corpo necessitam de guardas armados em tempo integral, 24 horas por dia, sete dias por semana, e agentes de imigração vigilantes e rigorosos.

A anorexia é equivalente ao tipo norte-coreano ou birmanes de resposta à ambivalência do mundo exterior: fechando totalmente as fronteiras, proibindo todas as importações, ao preço de manter os de dentro em estado de perpétua

[7] Deus grego do submundo e da riqueza dos mortos. [N.T.]

miséria e carência. Os de dentro podem até se acostumar a sua vida de miséria e começar a temer qualquer mudança; famintos, ressentem-se da sensação de um estômago cheio - como o herói do conto de Franz Kafka "Um artista da fome", ultrajado e desesperado porque seu jejum foi limitado a apenas 40 dias: "Por que parar de jejuar neste exato momento, depois de 40 dias jejuando? Ele havia resistido por um longo tempo, um tempo ilimitadamente longo; por que parar agora, quando estava em sua melhor forma em matéria de jejum, ou melhor, ainda não tinha chegado a sua melhor forma em matéria de jejum? Por que seria privado da fama que iria obter por jejuar por mais tempo ... já que sentia não haver limites a sua capacidade de jejuar?"[14]

A bulimia, por outro lado, significa encarar o desafio de frente e resolver enfrentá-lo em seus próprios termos. Pode ser vista como a variedade *simétrica* da "cadeia cismogenética" de Gregory Bateson, em que os dois lados de um conflito (tentações induzidas pelo mercado e consumidores-alvo) competem no mesmo jogo, com as mesmas armas e pelos mesmos prêmios, qualquer triunfo de um reforçando a determinação e o espírito de luta do outro. Quanto mais atrevido, insolente e intrusivo for o desafio, mais provocativa e desafiante será a resposta. Opulência respondida com mais opulência, excesso com mais excesso...

Com certeza, as duas respostas são *culturalmente* estimuladas. Espalhando-se como um comportamento imitativo, é provável que saiam de moda de maneira semelhante. Afinal de contas, são respostas fantasiosas a um problema genuíno;

irracionais, já que nem resolvem o problema nem o estimulam a ir embora. Mais cedo ou mais tarde, sua ineficácia provavelmente irá minar sua popularidade - e novas respostas, não necessariamente mais eficazes, porém até agora não tentadas nem desacreditadas, serão procuradas e encontradas. Mas cortar as raízes das quais elas crescem vai exigir mais do que isso. Afinal, as raízes se fincam e proliferam no solo fértil da opulência consumista líquido-moderna.

Tendo expandido as oportunidades e expectativas individuais de prazer, a nova abertura até agora não conseguiu prestar o mesmo serviço às responsabilidades dos indivíduos pelas possibilidades e perspectivas do mundo. A metáfora do "caçador" se ajusta muito bem a essa tendência, tal como a metáfora do "jardineiro" utilizada para corresponder às pressões socializantes que então predominavam e às estratégias de vida recomendadas na fase "sólida" da era moderna, e a metáfora do "guarda-caça" usada para se ajustar às tendências prevalecentes nos tempos pré-modernos.

Os caçadores não passam muito tempo esfregando, lustrando e reformando suas casas. Estão ansiosos por *sair.* Adoram espaços abertos. É lá fora, nas vastidões até agora inexploradas, cheias de jogos e prenhes de aventuras, que esperam cruzar com a felicidade à espera de ser descoberta. Sua maneira de buscá-la os leva ao mundo inteiro. É essa, então, a força centrífuga que seu desejo de felicidade libera, e que, uma vez liberada, mantém os caçadores em movimento? Sim, algo desse tipo... Mas com uma condição. Como o lendário rei Midas, que transformava em ouro tudo que tocava, tu-

do que os caçadores tocam (ou vêem, ou aguardam e esperam ver) é transformado num jogo de caça ou numa caçada que convida ao jogo. O mundo visitado pelos caçadores torna-se um campo de caça.

Uma variedade de força centrífuga, então, mas não a única que pode ser liberada pela busca da felicidade dirigida para fora. Todas as variedades de força centrífuga repercutem, em última instância, no "centro", seja por ação ou omissão. Cada variedade e desencadeada pelo desejo de felicidade e serve, por ação ou omissão, à felicidade daqueles por quem é empregada ou a quem orienta. Em todas as variedades, a oposição entre motivos egoístas e altruístas se desvanece e tende a ser totalmente eliminada. Mas enquanto, no caso da variedade "ser *para* os outros" de força centrífuga, a força centrípeta pode ser interpretada como um efeito colateral imprevisto, não-intencional e fora de foco, ou como um transbordamento, a força centrífuga que mantém os caçadores em movimento parece ser um produto básico, conscientemente escolhido e zelosamente perseguido, do impulso centrípeto com efeito, uma extensão de sua oponente centrípeta.

A oposição entre as forças centrípeta e centrífuga que se bifurcam a partir do tronco comum do impulso da busca da felicidade não é do tipo "esse ou aquele". Claramente distinguíveis apenas como modelos abstratos, as duas forças raramente aparecem separadas nas práticas da vida; a relação "esse e aquele" é a regra. Não obstante, elas confrontam o ator em busca de felicidade como se fosse uma *escolha* genuína. A projeção ou quase invisibilidade da alternativa rejeitada

e a forma que sua presença assume são conseqüências (conscientes ou inconscientes) dessa escolha; ambas permanecem nos domínios da responsabilidade do ator.

O restante deste capítulo será devotado à estrutura dentro da qual essa escolha entre as estratégias de busca da felicidade tende a ser feita, e na qual a responsabilidade por suas conseqüências pode surgir, por ação e omissão, e ser (conscientemente) assumida. Friedrich Nietzsche e Emmanuel Levinas foram selecionados para atuar como porta-vozes, respectivamente, dos pólos centrípeto e centrífugo do continuum ao longo do qual as escolhas são visualizadas e as práticas, concebidas.

Em *Ecce Homo,* livro que se aproxima mais que todos os seus outros escritos do modelo de uma "autobiografia argumentada" -uma confissão pública do significado e importância pretendidos do trabalho do autor ("prestando testemunho" sobre si mesmo, em suas próprias palavras) -, Friedrich Nietzsche não deixa nada para a imaginação dos leitores. Com franqueza e em termos inequívocos, ele proclama e deplora a "disparidade entre a grandeza da [sua] tarefa e a pequenez dos [seus] contemporâneos", manifestas no fato de ele "não ter sido ouvido nem visto tampouco".

Essas palavras, observemos, foram postas no papel no outono de 1888. Nietzsche dificilmente teria sido capaz de registrar uma queixa semelhante 120 anos depois, numa sociedade que evidentemente havia "amadurecido" o suficiente para ouvir e olhar, e gostar do que escutava quando ouvia, e do que via quando olhava - uma sociedade a que Nietzsche for-

neceu *avant la lettre* o vocabulário que ela percebeu ser adequado para narrar suas próprias disposição e intenções. O que Nietzsche sugeriu em 1888 - "Só o dia depois de amanhã me pertence. Algumas pessoas nascem postumamente"[15] - mostrou-se destinado a se tornar verdade. Evidentemente não confiando em que seus contemporâneos dirigissem seus olhos e ouvidos para o lugar em que sua grandeza aguardava por ser descoberta, Nietzsche anunciou, apenas algumas páginas adiante, que, com *Also sprach Zarathustra [Assim falou Zaratustra],* o mais proeminente de seus livros ("o livro mais exaltado que existe", "também o mais profundo", "o poço inexaurível em que nenhum balde desce sem que suba cheio de ouro e bondade"), dera à humanidade "o maior presente que jamais lhe foi dado". E concluiu o exame retrospectivo de sua vida com o seguinte veredicto:

> *Conheço meu destino. Um dia será associada ao meu nome a recordação de algo assustador - de uma crise como nenhuma outra antes na terra, do mais profundo conflito de consciência, de uma decisão evocada* contra *tudo que até então fora aceito, exigido, santificado. Não sou um homem, sou dinamite ...*
>
> *É meu destino ser o primeiro ser humano* decente... *Fui o primeiro a descobrir a verdade ...*[16]

Qual foi então a "maior verdade" que Nietzsche insistia ter descoberto? E por que ele previa que essa descoberta iria lançar a humanidade numa crise nunca antes enfrentada,

muito menos ultrapassada? A descoberta de Nietzsche, em sua opinião, foi que a moral é uma farsa, um sinal de decadência, produto de uma conspiração dos fracos e indolentes, de forma covarde e Inepta, contra tudo que é grande e nobre e sublime e poderoso e inspirado e digno de orgulho ("é só entre os *decadentes* que a *piedade* é chamada de virtude"). Para se definir, Nietzsche escolheu a palavra "imoralista": "Tenho orgulho de possuir essa palavra que me destaca do conjunto da humanidade."'[7]

E imoralista ele era, desafiando clamorosamente e rejeitando com desdém, no atacado, a tradição judaico-cristã de ensinamento ético sobre a qual se fundou a formação chamada "civilização européia" (mais exatamente, sua autocompreensão e seu ideal - eternamente perseguido, embora nunca atingido plenamente). Ele virou de cabeça para baixo os axiomas em que se baseava a idéia de moralidade, de oposição entre o bem e o mal.

> *O que é bom? Tudo que aumenta a sensação de poder ...*
>
> *O que é ruim? Tudo que provém da fraqueza ... O fraco e o inepto perecerão: primeiro princípio da humanidade. E deverão até ser ajudados a perecer.*
>
> *O que é mais danoso que qualquer vício? - A solidariedade prática com todos os ineptos e fracos ...*[18]

"Conheço alegria na destruição", admitiu Nietzsche com orgulho. "Sou, com isso, o *destruidor por excelência."*[19] Várias gerações de outros "destruidores por excelência", equipados

com armas adequadas para transformar o verbo em carne (e, de modo mais objetivo, para fazer o verbo *matar* a carne), que deram duro para transformar a visão de Nietzsche em realidade, puderam inspirar-se nele - e muitos o fizeram. O que puderam aprender com Nietzsche - e abraçaram com toda avidez - foi o louvor do "pathos da distância",[20] da "atitude mental aristocrática" que "foi profundamente minada pela mentira da igualdade das almas". Podiam encontrar a absolvição por sua intenção de "ajudar os fracos e ineptos a perecerem" no veredicto de Nietzsche de que a ética legada pelo cristianismo a seus contemporâneos (por cujo "mau hálito" ele se sentia "asfixiado") era "a revolta de todas as coisas que rastejam sobre seus ventres contra tudo que é grandioso".[21] Essa ética cristã era a relíquia venenosa da revolta das "furtivas lagartas daninhas", um "bando de covardes, efeminados e aduladores"...

Para Nietzsche, a humanidade era dividida em duas categorias: os poderosos e *portanto* perfeitos ("portanto" já que "a idéia de superioridade política sempre se transforma na idéia de superioridade psicológica" - por exemplo, "limpo" e "sujo" "se confrontam pela primeira vez como emblemas de distinção de classe"[22]), e os fracos *portanto* ineptos. Essa divisão fundamental supera, a seu ver, todas as outras divisões e serve como sua derradeira explicação. Os poderosos são

> *os aristocratas, os bem-situados, os de espírito nobre, que perceberam que eles próprios eram bons, ou seja, de primeira categoria, em contraposição a todos os fracos, os pobres de espírito, os vulgares, os plebeus ... o*

pathos da nobreza e da distância ... o crônico e despótico esprit de corps *e o instinto fundamental de uma raça dominante superior vindo a se associar com uma raça ignóbil, uma "sub-raça", eis a origem da antítese de bom e mau.*

E como acontece de os "aristocratas e poderosos" se tornarem a medida, e de fato um sinônimo, de tudo que é bom e nobre, enquanto o resto se transforma numa ignóbil "sub-raça", os vulgares e os plebeus? Bem, "o direito dos mestres de atribuir nomes vai tão longe que é permissível encarar a própria linguagem como expressão de seu poder". Os poderosos *têm* o direito de "lacrar os outros em palavras" de sua escolha porque *podem* fazê-lo; porque *só* eles, os poderosos, são capazes disso. Foi contra essa verdade fundamental que a ética inventada pelo judaísmo, assumida e ampliada pelo cristianismo, constituiu uma rebelião - uma rebelião, podemos entender, daqueles "lacrados em palavras" e excluídos do universo da excelência. Nos estandartes da revolta estava bordado o reverso da verdade:

Os desventurados são os únicos bons; os pobres, os doentes, os repugnantes são os únicos piedosos, os únicos abençoados, só para eles é a salvação - mas vocês, por outro lado, vocês aristocratas, vocês homens de poder, vocês são para toda a eternidade os maus, os horríveis, os ambiciosos, os insaciáveis, os ímpios; também e-

ternamente serão vocês os desgraçados, os malditos, os danados![23]

Essa rebelião nasceu da inveja chamada *ressentimento,* essa mistura peculiar de ciúme, cobiça e dissonância cognitiva. Não precisava de outra fonte e assim não precisa de outra explicação. A rebelião foi e continua sendo um ato de vingança pela qualidade superior e mais nobre dos poderosos; não para os usos injustos, egoístas, que fazem do seu poder, como declaram os porta-vozes dos rebeldes. Essa rebelião foi e continua sendo uma vingança pela altivez de espírito, não pela arrogância... Os inferiores não podiam suportar a visão daqueles melhores que eles; achavam essa visão humilhante e revoltante, já que o que viam era simultaneamente cobiçado e inatingível, ardentemente desejado e proibido para eles. Suspeitavam da inevitabilidade do fracasso caso tentassem igualar os esplendores desses melhores que eles. O que para estes viera de forma natural, banal, só poderia vir para eles como um artifício, uma violência perpetrada contra a natureza. Mas a forma de ser e estar no mundo que invejavam nos melhores que eles, ao mesmo tempo cobiçando-a para si mesmos, era precisamente a *impossibilidade* do artifício - todo e qualquer artifício, imitação, cópia. Uma vez transferido aos inferiores, ou por estes roubado, o "bem" dos superiores só podia se transformar no mal, o seu oposto. A expropriação dos senhores, insistia Nietzsche, não iria - não podia - enobrecer os comuns.

> *Os "bem-nascidos" simplesmente se* sentiam *"felizes". Não precisavam construir artificialmente a sua felicidade olhando seus inimigos, ou em certos casos persuadir-se dela e menti-la para si mesmos (como é costume de todo homem ressentido). E, da mesma forma, homens completos como eram, de força exuberante, e por conseguinte* necessariamente *enérgicos, eram sábios demais para dissociar a felicidade da ação ...*
>
> *[T]udo em profundo contraste com a "felicidade" dos fracos e oprimidos, com seu veneno e malignidade infectos, entre os quais a felicidade aparece essencialmente como um narcótico, algo mortalmente entediante, uma quietude, uma paz, um "Sabá", uma debilitação da mente e um relaxamento dos membros - em suma, um fenômeno puramente* passivo.[24]

Diferentemente dos defensores mais reticentes porque politicamente corretos (leia-se: hipócritas) dos benefícios universais da desigualdade, Nietzsche não suaviza o caráter brusco de sua defesa da ordem aristocrática vislumbrando/prevendo/ prometendo o efeito "cascata": a felicidade é domínio *exclusivo* dos poucos superiores, e o único bem que os plebeus podem razoavelmente esperar extrair dessa exclusividade pode advir da aceitação dessa lei da natureza. Aceitando-a, irão poupar-se das aflições e tribulações, tormentos e frustrações que seu *ressentimento* inevitavelmente infligiria.

Podemos dizer que a sabedoria da ordem aristocrática está, na visão de Nietzsche, em dar a todos o que razoavel-

mente pode ser deles: a felicidade da exuberância para os fortes, a tranqüilidade da modéstia e a aceitação plácida do destino para os fracos. A piedade e a compaixão pelos fracos e infelizes são, nessa visão, tão cruéis quanto ineficazes: não tornarão o fraco mais forte, apenas infeliz; as esperanças imprudentemente acordadas só acrescentarão o insulto da derrota à injúria da inferioridade.

Como propõe Zaratustra, porta-voz autorizado e plenipotenciário de Nietzsche: "Meu maior perigo sempre está na indulgência e na aceitação; e toda a humanidade quer ser objeto de indulgência e aceitação."[25] O egoísmo dos grandes e poderosos é "saudável e sagrado", já que sua própria grandeza e poder são um presente (o único presente, porém o maior e mais generoso que se possa imaginar) para toda a humanidade. Infelizmente, diria Zaratustra, há também um outro egoísmo, o daqueles que só têm sua fraqueza e degradação para oferecer. Um egoísmo doentio, "um egoísmo demasiado pobre, faminto, que sempre quer roubar ... Ele examina com olhar de ladrão todas as coisas que brilham.

Com a ganância do caçador, ele mede aquele que tem em abundância o que comer. E está sempre se esgueirando em torno da mesa dos doadores."[26]

A mensagem de Zaratustra, porta-voz de Nietzsche, pode ser tudo, menos obscura ou ambígua. Há felicidade para *todos,* mas não *a mesma* felicidade para cada um. O "saudável e sagrado" egoísmo dos grandes e poderosos, nobres e determinados, é a felicidade - enquanto a única "felicidade" (mais corretamente, o evitamento da infelicidade) a ser atingida pelo

resto é assimilar essa formidável verdade e agir em consonância com o que ela lhes diz. Acima de tudo, aceitar sua própria mediocridade e abandonar prontamente seus sonhos fantasiosos - e assim evitar as ações abortivas que, embora apenas em seu próprio detrimento, equivocadamente esperam torná-los como aqueles acima deles, embora *não sejam* eles nem possam jamais *se tornar.*

Não há espaço nesse quadro para a *busca* da felicidade. Cada uma das duas variantes inteiramente diferentes de "felicidade" é uma qualidade que não se pode *obter:* ou se tem ou não se tem -embora também possa ser confiscada, caso a pessoa se permita ser enganada pelos cantos de sereia da compaixão (no caso dos grandes e poderosos) ou do *ressentimento* (no caso dos humildes e vulgares). Os veredictos da natureza só podem ser remendados por conta e risco do remendão. Para evitar a ruína, os homens devem ser libertados: os grandes e poderosos da piedade, da compaixão, das consciências (injustamente) culpadas e dos (inoportunos) *escrúpulos,* e os humildes e vulgares da *esperança.*

Muito se tem escrito comentando o retrato de Nietzsche do *Übermensch,* um homem chamado para grandes coisas e pronto a seguir seu chamado. A esse homem não se promete uma vida fácil: ele deve primeiro ganhar sua liberdade e depois defendê-la com toda a sua força. No panorama nietzschiano em que os seres humanos são divididos em dois grupos, ele é o único tipo que pode ser chamado de *"self-made man"* - que, de fato, deve se *tornar* o que *é:* empregar seus poderes de Super-Homem e resolver realizar sua vocação de Super-

Homem e atingir a identidade de Super-Homem. As dificuldades dessa realização são feitas sob medida para seus poderes supremos e sua vontade resoluta. Elas são, uma vez mais, as multidões de "pessoas pequenas"...

Num capítulo intitulado "Sobre a virtude que apequena", Zaratustra compartilha com seus ouvintes as emoções do Super-Homem:

> *Eu ando entre essas pessoas e mantenho os olhos abertos... Elas me bicam porque lhes digo: Para as pessoas pequenas são necessárias pequenas virtudes - e porque é difícil para mim entender que as pessoas pequenas são* necessárias!...
>
> *Eu ando entre essas pessoas e mantenho os olhos abertos: elas ficaram* menores *e estão ficando menores ainda: e* a causa é sua doutrina da felicidade e da virtude ...
>
> *Fundamentalmente, desejam uma coisa acima de tudo: que ninguém venha a lhes fazer mal. Assim tiram vantagem de todos e fazem bem a todos.*
>
> *Isso, porém, é* covardia: *embora seja chamado de "virtude" ...*
>
> *São espertos, suas virtudes têm dedos espertos, mas não têm pulsos, seus dedos não sabem entrelaçar-se em pulsos ...*
>
> *Isso, porém, é -* mediocridade: *embora seja chamado de moderação ...*

Você ficarão cada vez menores, pessoas pequenas! Vocês vão se esfarelar, pessoas seguras! Vocês ainda perecerão - por suas muitas pequenas virtudes, por suas muitas pequenas omissões, por suas muitas pequenas submissões![27]

Palavras como essas, cheias de desprezo pelas "pessoas pequenas", podem ser ouvidas novamente dos lábios de Harry Lime, o inescrupuloso especulador da época da guerra no filme de Carol Reed *O terceiro homem,* quando ele se encontra no alto da roda-gigante do Parque Prater, em Viena, a quase 65 metros do solo. Naquela altura, as pessoas realmente parecem pequenas e insignificantes - mais como formigas e baratas que como seres humanos. Assim Harry Lime podia ver suas agonias e suas mortes, causadas pela penicilina adulterada para maior lucro dos comerciantes ilegais, apenas como "danos colaterais", não servindo para muita coisa e dificilmente sequer sendo levados em conta; como aquele "nada" indigno de maiores preocupações. As "pessoas pequenas" não são exatamente o tipo de pessoas a que se deva dispensar o tratamento devido aos seres humanos. Especialmente se isso vier de outros seres humanos que estejam no topo da roda-gigante da fortuna.

Elas podem ser pequenas (e são!), mas há muitas delas. Elas, declara Nietzsche pelos lábios de Zaratustra, "se tornam um obstáculo a qualquer um que esteja com pressa". Há "tanta fraqueza quanto há justiça e piedade". Justiça e piedade *são* fraquezas. Ser justo e piedoso significa ser fraco. O

poder significa a *rejeição* da piedade - e da justiça. Pelo menos a justiça tal como as "pessoas pequenas" entenderiam: "A turba pisca e diz: 'Somos todos iguais'... 'Não existe Homem Superior, somos todos iguais, o homem é apenas homem diante de Deus - somos todos iguais!' ... Mas agora esse Deus morreu. E não sejamos iguais perante a turba ... Vocês, Homens Superiores, esse deus era seu maior perigo ... Deus morreu: Agora desejamos - que viva o Super-Homem."[28]

Foi a chegada do Super-Homem que tornou Deus redundante. Com a tolerância, a resignação e a piedade fora do caminho, no mundo tal como visto (vislumbrado, previsto, augurado, desejado e anunciado) pelo Homem Superior, não há espaço para Deus - esse Deus da igualdade e patrono da *preservação* do homem... Nesse mundo vindouro do Homem Superior, o desafio não é mais como preservar o homem, mas "Como o homem deve ser superado?".[29]

A exigência mais enfatizada por Nietzsche é a de uma "reavaliação de todos os valores". Entre os valores cuja reavaliação é mais urgente se destacam a compaixão e a piedade pelo mais fraco. Fraqueza é pecado, e não deve ser objeto da piedade, mas tratada com desprezo e sem misericórdia. Libertar-se significa quebrar as algemas da compaixão. Por definição, portanto, a liberdade é uma proposta para poucos, para os Homens Superiores (de fato ou aspirantes), e para que ela seja alcançada por esses poucos, o resto - as "pessoas pequenas" - precisa ser libertado (leia-se: privado) de suas ilusões de igualdade e de direito à compaixão.

A franqueza de Nietzsche ao expor o credo dos praticantes da variedade centrípeta de busca da felicidade tal como praticada pelos "caubóis" e *"cowgirls* pós-modernos" era intragável para *seus* contemporâneos; não admira que ele se considerasse um "precursor". Desde então, porém, sua sinceridade deixou de ser um risco para se transformar em sua maior vantagem. Os Harry Limes da era líquido-moderna dos consumidores podem citar Nietzsche e assim evitar acusações de incorreção política, esquivando-se de colocar sua própria assinatura e gerar um ultraje público. Essa talvez seja a principal causa da atual popularidade de Nietzsche, embora não necessariamente a mais divulgada. Nossa época é a época da ressurreição de Nietzsche. Não mais visto como um iconoclasta e/ou uma curiosidade, ele é valorizado por muitos intérpretes atuais como um grande, talvez *o* maior, porta-voz das emoções que colocam em movimento e orientam a filosofia de vida de um número crescente de *nossos* contemporâneos.

Se o *Übermensch* (o "Homem Superior" ou "Super-Homem") pode ser destacado como a categoria axial em torno da qual gira a filosofia de Friedrich Nietzsche, é a categoria da *responsabilidade* que fornece o foco da obra de Emmanuel Levinas.

Justapostas, essas duas categorias implicam e transmitem a polaridade da oposição entre os dois ensinamentos quando vistos como filosofias de vida. A primeira sugere um programa de cuidados com o ego, de reforço do ego e de preocupações totalmente *auto-referenciais.* Também apresenta a

busca da felicidade como um esforço de autopromoção. A segunda oferece uma perspectiva de cuidado e preocupação com o Outro - e a felicidade de "ser para".

Segundo Emmanuel Levinas, a responsabilidade pelo Outro é que é a "estrutura essencial, primária e fundamental" de minha subjetividade. A ética, o impulso do dever moral, a tendência a agir por minha própria responsabilidade, não é a cobertura do bolo do meu ser, não é um suplemento dele, nem um adorno desejável mas não necessário, de minha existência. Na verdade, "o próprio nó do subjetivo é atado na ética entendida como responsabilidade".[30] *Sou porque sou para os outros.* Para todos os fins e propósitos práticos, "ser" e "ser para os outros" são sinônimos.

A Face do Outro, quando entra/irrompe no meu campo de visão, me acena, abrindo a possibilidade de fugir do "isolamento da existência" - e assim me conclama a *ser,* o que, diferentemente da mera "existência", é inconcebível sem compartilhar ("a existência", nos lembra Levinas, "é a única coisa que não posso comunicar; posso falar sobre ela, mas não posso compartilhar minha existência").31 É das responsabilidades que carrego que é tecido o meu "eu": responsabilidades "pelo que não foi feito por mim, ou pelo que nem me interessa". "A partir do momento em que o Outro me olha, sou responsável por ele, sem ter *assumido* responsabilidades quanto a isso." "A face me ordena e me escolhe."[32] Ordena pela escolha e escolhe pela ordenação....

Assim entendida, a responsabilidade precede, podemos dizer, toda intencionalidade de minha parte. Também não

tem relevância para nosso relacionamento concebido como minha dependência em relação a ele ou dele em relação a mim. Na expressão "a face me ordena", o verbo "ordenar" é usado metaforicamente. Não se refere a "ordenar" em seu sentido comum, vernáculo - como dar uma ordem a ser obedientemente seguida. Esse outro em relação ao qual "face" me manda assumir responsabilidade não é um superior, um chefe capaz de me infligir dor ou me punir de outras formas por não atender a ordem ou me recusar a cumpri-la. Se eu obedeço à ordem, não é pelo poder superior do Outro, mas por sua fraqueza, sua incapacidade de me coagir a assumir a responsabilidade que se tornou minha com a sua presença; Levinas diria "proximidade", mas essa palavra é, tal como a palavra "ordena", usada metaforicamente - não no sentido de proximidade *física* ou *institucional* (como, por exemplo, a proximidade de parentesco), mas se referindo unicamente ao ato de me *lançar num estado de responsabilidade.*

Como já foi mencionado, entrar num estado de responsabilidade não é uma transação: não é um contrato, uma declaração, muito menos uma ponderação, de nossos respectivos direitos e deveres, promessas e expectativas.

> *A relação intersubjetiva não é uma relação simétrica ... Sou responsável pelo Outro sem esperar reciprocidade caso eu venha a morrer por isso. A reciprocidade é assunto* dele. *E é precisamente na medida em que a relação entre mim e o Outro não é recíproca que eu sou sujeito ao outro; e sou "sujeito" essencialmente nesse sentido. Sou*

eu que sustento tudo ... O eu sempre tem uma responsabilidade a mais *que todos os outros ...*

Sou eu que sustento o Outro e sou responsável por ele ... Minha responsabilidade é intransferível, ninguém me poderia substituir. De fato, é uma questão de declarar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade ... A responsabilidade é o que cabe exclusivamente a mim e que eu, humanamente, *não posso recusar ... Eu sou eu apenas na medida em que sou um eu responsável, um eu não-intercambiável. Posso substituir qualquer um, mas ninguém pode me substituir por mim. Essa é minha inalienável identidade de sujeito.*[33]

Em diversos contextos e usando diferentes fraseados, Levinas repetidamente admite e adverte que "uma exigência ética não é uma necessidade ontológica".[34] A responsabilidade por um Outro, *ser para* o outro, é "real" num sentido diferente (alguém diria *mais fraco)* do que as realidades físicas ou mesmo a realidade dos "fatos sociais", memoravelmente definida por Émile Durkheim como tendo um indomável poder coercitivo e as sanções penais para ameaçar quem os desafia e viola. A responsabilidade *não tem capacidade de determinar* minhas ações. Pode-se permanecer cego e mudo à exigência ética, ou desafiá-la de modo intencional e com plena consciência, sem ser levado a um tribunal, e apenas com um ligeiro ou moderado risco de ostracismo, sanções comunais ou danos irreparáveis à sua auto-estima. Enfrentar a responsabilidade ética, aceitar essa responsabilidade, *assumir a respon-*

sabilidade por essa responsabilidade, é questão de escolha - tendo poucos ou nenhum ponto a seu favor, exceto a voz da consciência. Assumir a responsabilidade não é absolutamente algo *garantido;* "existe no ser humano a possibilidade de não despertar para o Outro; existe a possibilidade do mal ... Não tenho certeza alguma de que o 'diferente do ser' [como Levinas chama a submissão ao Outro - aquela saída da solidão do ser autocentrado] tende a triunfar."[35] As chances estão, na melhor das hipóteses, empatadas, e com muita freqüência militam contra a postura ética. A ética não é mais forte nem "mais real" que a existência - é apenas *melhor.* Assumir responsabilidade por minha responsabilidade é resultado de buscar aquele "melhor" - de uma busca que pode ou não ser realizada...

Essa é, em última instância, a escolha, a escolha fundamental que todos nós enfrentamos em nossa busca da felicidade. Uma escolha que deve ser feita diariamente e depois firmemente mantida e reafirmada dia após dia.

Só podemos repetir as palavras de Sêneca, citadas no início deste livro, afirmando que, "quando se trata de ver claramente o que torna a vida feliz" nós "tateamos em busca da luz"; e acrescentar, dois milênios depois, que não parecemos estar muito mais perto dessa luz que os contemporâneos de Sêneca. Continuamos tateando. É disso, em última instância, que se trata a "arte da vida".

• Posfácio •

Sobre organizar e ser organizado

Portanto somos todos artistas de nossas vidas - conscientemente ou não, de boa vontade ou não, gostemos ou não. Ser artistas significa dar forma e condição àquilo que de outro modo seria sem forma ou aparência. Manipular probabilidades. Impor uma "ordem" no que, de outro jeito, seria o "caos": "organizar" uma coleção de coisas e eventos que, não fosse isso, seria caótica - aleatória, fortuita e imprevisível -, tornando a ocorrência de alguns desses eventos mais provável que a de todos os outros.

"Organizar" (ou "administrar": as duas expressões são irmãs siamesas) significa conseguir que as coisas sejam feitas juntando e coordenando vários atores e recursos que de outro modo estariam separados (pressuposto tácito: de outro modo, esse convívio e cooperação não aconteceriam). Para expressar o que está envolvido nisso, freqüentemente falamos da necessidade de "organizar *as coisas"* ou mesmo de *"me* organizar" (caso em que nos referimos à qualidade artística da vida) - e algumas vezes explicamos, embora sempre presumamos, que isso é precisamente o que devemos fazer se quisermos que "as coisas sejam feitas".

A quem deveríamos perguntar qual a melhor maneira de ir em frente e organizar as coisas (incluindo nós mesmos) senão aos profissionais, ou seja, pessoas responsáveis por entidades chamadas "organizações"? Afinal de contas, presume-se que eles sejam especializados em assegurar que as coisas

sejam feitas - dia após dia, infalivelmente - e de maneira adequada (leia-se: tal como se pretendia). É isso que eles têm feito e pretendem fazer durante todo o seu tempo no serviço. Até recentemente, como testemunha o *Oxford English Dictionary,* estavam ocupados em "dar (a alguma coisa) uma estrutura definida e ordenada" (pressuposto tácito: de outro modo, essa "alguma coisa" permaneceria disforme e desordenada). *Definida* e *ordenada...* Desde quando entrou e se estabeleceu no vernáculo, e até muito recentemente, o conceito de "organização" costumava nos fazer pensar gráficos e diagramas, linhas de comando, departamentos, agendas, manuais de regras; na vitória da *ordem* (ou seja, de um estado no qual se *faz* com que alguns eventos sejam mais prováveis que outros) sobre o *caos* (ou seja, sobre um estado em que qualquer coisa pode acontecer com igual ou incalculável probabilidade); nos "quatro C" - continuidade, constância, consistência e coerência; na primazia da estrutura sobre o estruturado, do arcabouço sobre os conteúdos, da totalidade sobre os indivíduos, dos objetos administrativos sobre a conduta do administrado.

Eu disse "até muito recentemente" porque hoje, ao entrarmos nas sedes das organizações, sentimos o sopro dos ventos da mudança. Alguns anos atrás, Joseph Pine e James H. Gilmore publicaram um livro intitulado *The Experience Economy* [A economia da experiência],1 título que - sem dúvida ajudado por suas credenciais da Harvard Business School - instantaneamente inflamou a imaginação de estudantes de administração e comércio, preparando a reapresentação da atual mentalidade de diretores e presidentes de empresas

como o novo paradigma dos estudos organizacionais. Num volume com estudos fascinantes publicado pela Copenhagen Business School Press,[2] os organizadores Daniel Hjorth e Monika Kostera traçaram um vasto e rico plano do itinerário que leva do antigo paradigma organizacional centrado no "gerenciamento" e priorizando o controle e a eficiência para o paradigma emergente focalizado no empreendedorismo e enfatizando "as características mais vitais da experiência: proximidade, jovialidade, subjetividade e performatividade".

Monika Kostera caracterizou o "gerencialismo" (agora ultrapassado ou em rápido, embora ocasionalmente ressentido e relutante, recesso) como algo que "vive do poder e acumula mais e mais dele". O gerencialismo afastou o poder primeiro dos trabalhadores e empregados de escritório, e depois, escalando gradualmente os níveis de autoridade, até dos funcionários dos escalões administrativos mais elevados. "As fábricas se transformaram em máquinas gigantes ... em que os trabalhadores eram vistos como meros acréscimos falíveis à cadeia de transmissão. Os escritórios logo seguiram o mesmo rumo..." No caminho do gerencialismo para a "economia da experiência", nasceram, porém, novos tipos de organizações, "empresariais, descaradamente ecléticas, não-lineares e por vezes gritantemente ilógicas. São constituídas via proximidade, subjetividade, jovialidade e performatividade."[3] E assim, ao que parece, chegou o momento de dar adeus à constância, à consistência e à coerência. Quanto à continuidade, ela pode aparecer, se for o caso, entre os resultados, porém não mais nos planos, nos propósitos e motivos declarados; e quando

(se) aparecer, não será necessariamente relembrada pelos chefes (ou pelos corretores de valores!) na coluna dos créditos da organização...

Quanto às prováveis conseqüências sociais e pessoais dessas transformações radicais em andamento, o julgamento prossegue e o júri está longe de chegar a um veredicto unânime. Alguns observadores podem descrever (e descrevem!) a reforma drástica das organizações como um poderoso passo no rumo da emancipação e habilitação dos trabalhadores, enquanto outros a descrevem como um movimento na direção de um controle e um enredamento ainda mais estrito, tanto de subordinados quanto de chefes, numa rede de dependências geradas no trabalho. Alguns falam de outro ganho notável em matéria de liberdade, outros de uma nova dominação, mais voraz, impiedosa e ubíqua; alguns, de um maligno recuo na direção de uma organização e uma rotina desumanizantes, outros da invasão e conquista dos poucos espaços de autonomia e privacidade remanescentes; alguns da iminente restauração e implantação dos direitos dos empregados à auto-administração e à auto-afirmação, outros de mais um avanço na expropriação de suas qualidades, recursos e preocupações pessoais e privadas. Todas essas caracterizações desse processo, profundamente contraditórias e aparentemente incompatíveis, parecem genuínas, ao menos em parte. Cada uma delas pode reunir evidências suficientes em seu favor para resistir ao descarte.

O advento da "economia da experiência" é de fato ambíguo em suas conseqüências. E sua ambigüidade foge teimo-

samente de uma solução. Afinal, uma das principais causas da impressão de ostensiva inevitabilidade da passagem da economia "gerencial" para a economia da "experiência" parece ser a invalidação parcial de todas as avaliações decisivas, em função do progressivo obscurecimento, abrandamento ou e-liminação das fronteiras que um dia separaram nitidamente as esferas da vida e as áreas de valor auto -sustentadas e au-tônomas: o local de trabalho e o lar, o tempo de trabalho e o tempo livre, o trabalho e o lazer e, de fato, os negócios e a fa-mília (separar-se dela foi memoravelmente proclamado por Max Weber como o ato fundador da modernidade e sua decla-ração de guerra a tudo que fosse irrelevante para os objetivos da organização e incapaz de ser subordinado à sua lógica im-pessoal).

Na era dos celulares, *laptops* e *palmtops,* não há descul-pa para se estar temporariamente fora de alcance, seja do lo-cal de trabalho ou da família - dos deveres do trabalho ou das obrigações familiares. Estar constantemente à disposição de sócios e chefes, assim como de amigos e membros da família, torna-se não apenas uma possibilidade, mas um dever e também um impulso interior. O lar de um inglês talvez ainda seja seu castelo, mas suas muralhas são porosas e não têm isolamento acústico. Muitas vezes trabalhando em casa e se divertindo no trabalho, os ingleses podem ser perdoados por não terem mais muita certeza sobre que lugar é o hábitat na-tural do quê; sobre o que esperar, onde e quando; e onde (se é que em algum lugar) e quando (se é que algum dia) concluir que essas expectativas foram frustradas.

Um punhado de funções até aqui consideradas totalmente pertencentes ao domínio do local de trabalho (administrado), agora foram "terceirizadas" a "colaboradores" e portanto substituídas por relações do tipo mercado ("se não estiver totalmente satisfeito, leve a mercadoria de volta para a loja"), ou "subcontratadas" para cada empregado individualmente, passando assim a responsabilidade pelo desempenho, e a obrigação de agüentar suas conseqüências, dos chefes para os empregados. O emblema da dominação genuína é hoje em dia a facilidade com que o desempenho de tarefas gerenciais ortodoxas é *evitado,* tendo sido transferido lateralmente ou para baixo na hierarquia.

Amplas áreas dos eus ou personalidades das pessoas empregadas (direta ou indiretamente) - áreas até então ignoradas nos pacotes obtidos pelos empregadores ao "comprar trabalho" - agora são abertas à exploração quando seus empregados "empoderados" se tornam auto-administrados. Confia-se que empregados auto-administrados utilizem partes de si mesmos que estavam fora do alcance dos chefes nos contratos de trabalho tradicionais - agregando recursos que seus gerentes não podiam agregar. Também se espera dos novos empregados "empoderados" (chamados ou não de "subempreiteiros") que *não* contem as horas gastas a serviço da companhia empregadora e que controlem e neutralizem as partes de si mesmos que sejam potencialmente contraproducentes ou problemáticas, ou pelo menos difíceis de controlar e imobilizar, caso submetidas ao poder e à responsabilidade direta de seus gerentes.

O hábitat natural e as estufas da "subjetividade" ou "jovialidade" em que o novo tipo de organização assenta suas esperanças eram previamente localizados nos lares, nas redes de amizade e nas vizinhanças: os mesmos locais que a nova voracidade das organizações por tempo, energia e emoções de seus empregados - juntamente com a demanda por uma "dedicação apaixonada" provocada por um estado artificialmente encorajado de alerta e emergência - tende a marginalizar, debilitar e desvalorizar. Em vez de colher safras desenvolvidas independentemente e tornadas "prontas para a colheita" nos locais tradicionais, as organizações agora precisam assumir as tarefas de plantio e cultivo laborioso das qualidades que pretendem mobilizar a fim de aumentar a "performatividade" de seus membros.

O resultado pode muito bem ser o contrário do pretendido. A intenção era ajustar as organizações às condições de um ambiente líquido, em rápida mudança, tornando-as "mais leves". Mas, para enfrentar os novos desafios, elas podem se tornar, ao contrário, ainda "mais pesadas". Num mundo em processo de renovação constante, podem precisar, tal como as bruxas envelhecendo nos contos de fada, de quantidades cada vez maiores de sangue virgem (na versão atualizada das tomadas de controle - amigáveis ou não, mas sempre impostas - eufemisticamente apelidadas de "fusões", e da subseqüente venda de ativos não-utilizados no negócio principal da empresa). Seu progresso pode assumir feições bulímicas: períodos de gula intercalados por espasmos de vômito e acessos de lipoaspiração, temporadas frenéticas com os vigilantes do

peso e pausas de fim de semana em spas. O balanço exato de custos e efeitos está por ser calculado, mas parece que o aumento dos custos relacionados ao atendimento das novas necessidades pode muito bem ser maior que as economias obtidas com a terceirização e subcontratação de algumas funções desempenhadas por seus antecessores do velho estilo.

Niels Âkerstrom, professor da Copenhagen Business School, compara a atual situação do empregado de uma organização à do cônjuge num casamento contemporâneo ou de um casal vivendo junto. Em ambos os casos, um estado de emergência (um estado que exige a mobilização de todos os recursos, tanto racionais quanto emocionais) tende a ser a norma, não a exceção. Em ambos os casos, a pessoa "está sempre em dúvida sobre o quanto é amada ou não ... Anseia-se por confirmação e reconhecimento da mesma forma que ocorre no casamento ... [A] questão de ser ou não parte de alguma coisa orienta o comportamento do empregado como indivíduo."[4] "O código do amor", acredita Âkerstrom, orienta a estratégia do "novo tipo" de organização. E assim não há um contrato de trabalho por escrito (tal como não há um acordo verbal de coabitação entre os amantes) que seja estabelecido para sempre, "para o bem ou para o mal" e "até que a morte nos separe". Os parceiros são mantidos perpetuamente *in statu nascendi,* incertos quanto ao futuro, precisando constantemente provar de modo cada vez mais convincente que "ganharam" e "merecem" a simpatia e lealdade do chefe ou parceiro. "Ser amado" nunca é "suficientemente" obtido e confirmado, continua sendo eternamente condicional - a condição

sendo um suprimento constante de evidências sempre renovadas da capacidade de realizar, ter sucesso, estar sempre "um passo à frente" dos atuais ou potenciais competidores. O trabalho nunca acaba, tal como as estipulações de amor e reconhecimento nunca são totais e incondicionais. Não há tempo para deitar sobre os louros: estes, como se sabe, murcham e definham com o tempo, os êxitos tendem a ser esquecidos um instante depois de terem sido obtidos, a vida numa empresa é uma infinita sucessão de emergências... É uma vida excitante e exaustiva: excitante para os aventureiros, exaustiva para os fracos de espírito.

Por fim, mas não menos importante, a lógica da versão *individualista* da "habilitação" promovida pela "economia da experiência" torna a cooperação, o comprometimento mútuo e a solidariedade entre colegas de trabalho não apenas redundantes, mas simplesmente contraproducentes. Pouco se pode ganhar, embora se possa perder muito, quando se assume uma postura de solidariedade e, como resultado, reforçam-se os vínculos emocionais e a dedicação mútua. Todos os aspectos da situação (para designar apenas alguns, segundo a lista organizada por Vincent de Gaulejac:[5] a individualização dos salários, a dispersão das reivindicações comuns, o abandono dos acordos coletivos e o enfraquecimento das "solidariedades específicas") parecem militar contra a solidariedade comunal. Agora é cada um por si, com os gerentes recolhendo os ganhos de "produtividade" derivados daquilo que equivale a meter o "t" de solitário no lugar do "d" de solidário...

A observação de Niels Âkerstrom sobre a tendência de reformar as organizações segundo um padrão semelhante ao das relações amorosas deveria ter nos remetido a uma transformação ainda mais ampla, que provavelmente está nos alicerces da "mudança de paradigma": a profunda transformação no papel desempenhado pelos vínculos humanos, particularmente pelas relações amorosas, e de modo mais generalizado pela amizade, no ambiente líquido-moderno. Em todas as avaliações, sua atração está alcançando atualmente um nível sem precedentes, mas em proporção inversa à sua capacidade de desempenhar o papel que se desejava e esperava que desempenhasse - o papel que era e continua sendo a causa principal de sua atração...

É precisamente porque estamos *dispostos* "a constituir amizades e companheirismos profundos", e ansiamos por isso de modo mais vigoroso e intenso do que nunca, que nossos relacionamentos são cheios de som e fúria, repletos de ansiedade e estados de alerta perpétuo. Estamos *dispostos* a isso, já que os vínculos de amizade são (nas felizes e memoráveis palavras de Ray Pahl) nossa única "escolta [social] em meio às águas turbulentas" do mundo líquido-moderno. Precisamos de uma escolta para enfrentar essas "águas turbulentas": os locais de trabalho instáveis e frágeis saturados e envenenados pela suspeita mútua e com muita freqüência retalhados pela competição feroz; nossas vizinhanças sob ameaça constante dos construtores; estradas abundantes que são, não obstante, incertas e carentes de sinalização do caminho para uma vida decente e também para o sucesso, aparecendo e desapa-

recendo sem advertência; perigos à segurança de nossos corpos e posses muito vagos para apontar, que dirá combater; pressões constantes para mostrarmos nossa coragem e "provarmos nosso valor", com pouca ajuda para reunir os recursos que esse feito exigiria; recomendações de estilos de vida que mudam tanto e tão rapidamente que não se pode acompanhá-las de modo a afastar a ameaça de ficar para trás ou simplesmente ser empurrado da pista. A mão amiga de um parceiro leal, confiável, "até que a morte nos separe", a mão que se pode contar que será estendida prontamente e de boa vontade quando for necessário - o que ilhas oferecem a náufragos potenciais ou oásis a pessoas perdidas no deserto -, precisamos dessas mãos, e queremos tê-las - quanto mais delas em torno de nós, melhor...

Entretanto... Entretanto! Em nosso ambiente líquido-moderno, a lealdade por toda a vida é uma bênção misturada com muitas maldições. E se as ondas mudarem de direção, e se acenarem com novas oportunidades que vão transformar em dívidas os ativos seguros de ontem, em lastros repelentes as propriedades que valorizamos, em contrapesos as bóias salva-vidas? E se 0 próximo e querido não for mais querido, mas continuar perturbadoramente próximo? Daí a ansiedade: o medo de perder amigos ou parceiros misturado com o medo de ser incapaz de se livrar dos que não são mais desejados - encimados pelo medo de se encontrar na extremidade receptora do ímpeto e determinação do amigo ou parceiro: "Preciso de mais espaço." A "rede" de relações humanas (rede: o jogo interminável da conexão e desconexão) é hoje o centro da

mais angustiante ambivalência. O que confronta os artistas da vida com uma série de dilemas que causam mais confusão do que oferecem sugestões...

"Onde fica a fronteira entre o direito à felicidade pessoal e a um novo amor, por um lado, e o egoísmo inconseqüente que desintegraria a família e talvez prejudicasse os filhos, de outro?", pergunta Ivan Klima.[6] Traçar essa fronteira com precisão pode ser uma tarefa torturante, mas de uma coisa podemos ter certeza: onde quer que se encontre, ela é violada no momento em que se declara que atar e desatar os vínculos são atos neutros, moralmente indiferentes, de modo que os atores são a priori eximidos da responsabilidade pelas conseqüências recíprocas de seus atos: daquela mesmíssima responsabilidade incondicional que o amor promete, para o que der e vier, e luta para construir e preservar. "A criação de uma relação mútua que seja boa e duradoura", em total oposição à busca do prazer por meio de objetos de consumo, "exige um esforço enorme". Mas o amor, sugere Klima, deve ser comparado à criação de uma obra de arte ... Isso também requer imaginação, concentração total, a combinação de todos os aspectos da personalidade humana, auto-sacrifício da parte do artista e liberdade absoluta. Mas acima de tudo, como ocorre com a criação artística, o amor exige ação, ou seja, atividade e comportamento não-rotineiros, assim como atenção constante à natureza intrínseca do parceiro, um esforço para compreender sua individualidade, além de respeito. E por último, mas não menos importante, precisa de tolerância, da consciência de que não se deve impor ao companheiro suas

perspectivas ou ideais nem ser um obstáculo à felicidade do outro.

O amor, devemos concluir, se abstém de prometer um caminho fácil para a felicidade e o sentido. O "relacionamento puro" inspirado pelas práticas consumistas promete esse tipo de vida fácil, mas, pela mesma razão, torna a felicidade e o sentido reféns do destino.

Para resumir: o amor não é algo que se possa *encontrar;* não é um *objet trouvé* nem um *"ready-made".* É algo que precisa ser sempre e novamente construído e reformado a cada dia, a cada hora; constantemente ressuscitado, reafirmado, servido e cuidado. Em conformidade com a crescente fragilidade dos vínculos humanos, a impopularidade dos compromissos de longo prazo, a tendência a se despojar os "deveres" dos "direitos" e evitar quaisquer obrigações a não ser as "obrigações a si mesmo" ("devo isso a mim mesmo", "mereço isso" etc), o amor tende a ser visto ou como perfeito desde o início ou como fracassado - a ser abandonado e substituído por um espécime "novo e aperfeiçoado", ao que se espera genuinamente perfeito. Não se espera que esse amor sobreviva à menor discussão, que dirá à primeira discordância e confronto sérios...

A felicidade, para relembrar o diagnóstico de Kant, é um ideal não da razão, mas da imaginação. Ele também advertiu que, com o caráter tortuoso da humanidade, nada de reto poderia ser feito. John Stuart Mill pareceu combinar as duas sabedor ias em sua advertência: quando você pergunta a si mesmo se é feliz, você deixa de sê-lo... Os antigos provavel-

mente suspeitavam disso, porém, guiados pelo princípio *dum spiro, spero* (enquanto respiro, tenho esperança), sugeriam que, sem trabalho duro, a vida não ofereceria nada que a tornasse valiosa. Dois milênios depois, a sugestão não parece ter perdido a atualidade.

• Notas •

Epígrafes extraídas de Epíteto, *The Art of Living,* interpretado por Sharon Lebell, Nova York, Harper One, 2007, p.42, e *Seneca: Dialogues and Essays,* trad. John Davie, Oxford, Oxford University Press, 2007, p.85.

Introdução *(p.7-32)*

1. Michael Rustin, "What is wrong with happiness?", *Soundings,* verão 2007, p.67-84.

2. Robert E. Lane, *The Loss of Happiness in Market Democracies,* New Haven, Yale University Press, 2000.

3. Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science,* Londres, Penguin, 2005.

4. Jean-Claude Michéa, L'*Empire du moindre mal Essai sur la civilisation libérale,* Gasteinau-le-Lez, Climats, 2007, p.117.

5. Ver "English patience", *Observer Magazine,* 21 out 2007.

6. Ver '"My favourite outfit", *Observer Magazine, 22* abr 2007, p.39.

7. Stuart Jeffries, "To have and to hold", *The Guardian,* 20 ago 2007, p.7-9.

8. Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morais,* trad. Horace B. Samuel, Nova York, Dover, 2003, p.11.

9. Ibid., p.20.

10. Ver Hanna Buczyinska-Garewicz, *Metafizyczne rozwazania o czasie* [Reflexões metafísicas sobre o tempo], Cracóvia, Universitas, 2003, p.50s.

11. Ver Douglas Kennedy, *The Pursuit of Happiness,* Londres, Arrow, 2002.

Capítulo 1 - As misérias da felicidade *(p.33-69)*

1. Ann Rippin, "The economy of magnificence: Organization, excess and legitimacy", *Culture and Organization* n.2, 2007, p. 115-29.

2. Max Scheler, "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", in *Gesammelte Werke,* vol.3, Berna, 1955, aqui citado segundo a edição polonesa, *Ressentyment i Moralnosc,* Czytelnik, 1997, p.49.

3. Ibid.,p.41.

4. Epicteto, *The Art of Living,* interpretado por Sharon Lebell, Nova York, Harper One, 2007, p.22.

5. Immanuel Kant, *Groundingfor the Metaphysics of Morais,* trad. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett, 1981, p.27.

6. Ver Aristóteles, *The Basic Works of Aristotle,* org. Richard McKeon, Nova York, Random House, 1941.

7. Darrin McMahon, *The Pursuit of Happiness: A History from the Greeks to the Present,* Londres, Allen Lane, 2006, p.337s.

8. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* trad. George Lawrence, Nova York, Harper, 1988, vol.2, p.538.

9. Idem.

10. Aqui traduzido da versão polonesa publicada por Zysk i S-ka em 1996. Para uma outra tradução, a de John Davie, ver *Seneca: Dialogues and Essays,* Oxford, Oxford University Press, 2007, p.91: "O bem maior é intocado pela morte. Não conhece fim, não tolera excesso nem desculpa; pois a mente honrada nunca se afasta do seu curso, nem sucumbe à autoaversão nem altera coisa alguma, sendo perfeita. Mas o prazer é extinto no momento mesmo em que delicia; ocupa apenas um pequeno espaço, e portanto o preenche rapidamente, e, estando mentalmente fatigado, perde sua energia depois do primeiro ataque."

11. Émile Durkheim, *Selected Writings,* trad. Anthony Giddens, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p.110.

12. Ibid.,p.94, 115.

13. Ver Sêneca, *Epistulae Morales ad Lucilium,* trad. por Robin Campbell como *Letters from a Stoic,* Londres, Penguin, 2004, p.65.

14. *Seneca: Dialogues and Essays,* op.cit., p.41, 85.

15. Ibid., p.134.

16. Ibid., p.64.

17. Marco Aurélio, *Meditations,* trad. Martin Hammond, Penguin, 2006, p.13, 15, 19.

18. Ibid., p.65.

19. Ibid., p.71.

20. Ibid., p.36, 80.

21. Blaise Pascal, *Pensées,* trad. A.J. Krailsheimer, Londres, Penguin, 1968, p.59.

22. Ibid., p.67, 69.

23. Ibid., p.70.

24. Ver Max Scheler, "Ordo amoris", in *Schriften aus dem Nachlass, I: Zur Ethik und Erkenntnislehre,* Berna, Franke Verlag, 1927, aqui citado segundo a trad. de David R. Lachterman em Max Scheler, *Selected Philosophical Essays,* Evanston, Northwestern University Press, 1973, p.100-1.

25. Ibid., p.117.

26. Ibid., p.113.

27. Ibid., p.102.

28. Erich Fromm, *The Art of Loving,* Londres, Thorsons, 1995, p.18.

29. Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love,* trad. Mark Ritter e Jane Wiebel, Cambridge, Polity, 1995, p.3, 13, 53.

30. Ibid., p.12.

31. B. Ehrenreich e D. English, *For Her Own Good,* Nova York, Knopf, 1979, p.276.

32. Gilles Lipovetsky, L'*Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain,* Paris, Gallimard, 1993, p.327-8.

33. Ibid., p.316.

34. Christopher Lasch, *Culture of Narcissism,* Nova York, Warner Books, 1979, p.43.

35. Ibid., p.22, 55, 126.

36. Jean-Claude Kaufmann, *L'Invention de soi,* Paris, Armand Colin, 2004, p.188.

37. Hannah Arendt, *La crise de la culture,* Paris, Gallimard, 1972, p.14.

38. Jean-Claude Michéa, L'*Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale,* Castelnau-le-Lez, Climats, 2007, p.27.

39. Leopold von Ranke, *Civil Wars and Monarchy in France,* trad. M.A. Garvey, Londres, Bentley, 1852, vol.l, p.325, e vol. 2, p.50.

40. Fonte primária contemporânea citada em *The History of the Popes during the Last Four Centuries,* trad. G.R. Dennis, Londres, Bell, 1912, vol.2, p.219.

41. Ver Richard Drake, "Terrorism and consolation of history", *Hedgehog* Review.2,2007,p.41-53.

42. Jean-Claude Michéa, L'E*mpire du moindre mal,* op.cit., p.197.

43. Jean-Claude Michéa se refere aqui a *L'Intérêt ne ment jamais. Une maxime politique du XVIIe siècle,* de J.A.W. Gunn, Paris, PUF, 1998, p.192, 207.

Capítulo 2 - Nós, os artistas da vida *(p.70-122)*

1. Ver sua conversa com Joanna Sokoliska em "Wysokie obcasy", *Gazeta Wyborcza* n.6, nov 2006.

2. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil, 1990, p.210.

3. Michel Foucault, "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress", in *The Foucault Reader,* org. Paul Rabinow, Nova York, Random House, 1984, p.350.

4. Susan Neiman, *Evil in Modem Thought,* Princeton, Princeton University Press, 2002,p.4-5.

5. Ver *Guardian Weekend,* 4 e 11 ago 2007.

6. Ver Ernst Kris e Otto Kunz, *Legend, Myth and Magic in the Image of the Artist,* trad. Alistair Lang e Lottie M. Newman, Princeton, Yale University Press, 1979,p.ll3.

7. Richard Wray, "How one year's digital output would fill 161 bn iPods", *The Guardian,* 6 mar 2007.

8. Ver "A bigger bang", *Guardian Weekend,* 4 nov 2006.

9. Loic Wacquant, "Territorial stigmatization in the age of advanced marginality", *Thesis Eleven,* nov 2007, *p.66-77.*

10. Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault,* University of Californian Press, 1998, p.lOs.

11. Tzvetan Todorov, *Les aventuriers de l'absolu,* Robert Laffont, 2006, p.244-8.

12. François de Singly, *Les uns avec les autres. Quand individualisme crée du lien,* Paris, Armand Colin, 2003, p.108-9.

13. Ver Claude Dubar, *La socialisation: Construction des identités sociales et professionelles,* Paris, Armand Colin, 1991, p.113.

14. De Singly, *Les uns avec les autres,* op.cit., p.108.

15. Jean-Claude Kaufmann, L'*Invention de soi: Une théorie d'identité,* Paris, Hachette, 2004, p.214.

16. Ibid., p.212-3.

17. Apud Elaine Sciolino, "New leaders say pensive French think too much", *New York Times, 22* jul 2007.

18. Dennis Smith, *Globalization: The Hidden Agenda,* Cambridge, Polity, 2006, p.38.

19. Ibid., p.37.

Capítulo 3 - A escolha *(p.123-61)*

1. Ver Russell Jacoby, *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age,* Irvington, Columbia University Press, 2005, p.148.

2. Lawrence Grossberg, "Affect and postmodernity in the struggle over 'American modernity'", in *Postmodernism: What Moment?,* org. Pelagia Goulimari, Manchester, Manchester University Press, 2007, p.176-201.

3. Nechama Tec, *When Light Pierced the Darkness,* Oxford, Oxford University Press, 1987.

4. Apud *The Guardian Review,* 3 set 2005.

5. Ver Richard Rorty, "Honest mistakes", in *Philosophy as Cultural Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.57; Christopher Hitchens, *Why Orwell Matters,* Nova York, Basic Books, 2002.

6. Knud Logstrup, *After the Ethical Demand,* trad. Susan Dew e Kees van Kooten Niekerk, Aarhus, Aarhus University, 2002, p.26.

7. Stephen Toulmin, *The Place of Reason in Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1953, p.146.

8. Knud Logstrup, *Beyond the Ethical Demand,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, p.105.

9. Ver Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo,* trad. Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p.10-1.

10. "Adiafórico", termo emprestado da linguagem da igreja Cristã medieval, originalmente significava uma crença que fosse neutra" ou "indiferente" em matéria de doutrina re-

ligiosa. Aqui, em nosso uso metafórico, "adiafórico" significa amoral: que não se submete à avaliação moral, desprovido de significado moral.

11. Colette Dowling, *Cinderella Complex: Womens Hidden Tear of Independence,* Nova York, Pocket Book, 1991.

12. Ver Arlie Russell Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life,* Berkeley, University of Califórnia Press, 2003, p.21s.

13. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity,* op.cit., p.80.

14. Franz Kafka, "A Hunger Artist", trad. Willa Main e Edwin Muir, in *Collected Short Stories,* Londres, Penguin, 1988, p.271.

15. Friedrich Nietzsche, *The Antichrist,* trad. Anthony M. Ludovici, Nova York, Prometheus Books, 2000, p.l.

16. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo,* trad. RJ. Hollingdale, Londres, Penguin, 2004, p.5, 96-7.

17. Ibid.,p.l3, 101.

18. Friedrich Nietzsche, *The Antrichrist,* op.cit, p.4.

19. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo,* op.cit, p.97.

20. Friedrich Nietzsche, *The Antichrist,* op.cit, p.63.

21. Ibid., p.52,63.

22. Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morais,* trad. Horace B. Samuel, Nova York, Dover, 2003, p.l5.

23. Ibid.,p.ll, 17.

24. Ibid., p.20-1.

25. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra,* trad. RJ. Hollingdale, Londres, Penguin, 2003, p.204.

26. Ibid.,p.l00.

27. Ibid., p.188-91.

28. Ibid., p.189, 204, 189, 297.

29. Ibid., p.297.

30. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity,* op.cit., p.95.

31. Ibid., p.57.

32. Ibid., p.57, 96-7.

33. Ibid., p.98-101.

34. Esse fraseado aparece in ibid., p.87.

35. Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre,* Paris, Bernard Grasset, 1991, p.l32.

Posfácio *(p.l63-73)*

1. BJ. Pine e J.H. Gilmore, *The **Experience** Economy: Work is Theatre and Every Business is a Stage,* Cambridge, Harvard Business School Press, 1999.

2. Daniel Hjorth e Monika Kostera (orgs.), *Entrepreneurship and Experience Economy,* Copenhagen, Copenhagen Business School Press, 2007.

3. Ibid., p.287, 289.

4. Sophie Berg Kirketerp, "The loving organization", *Fo* 3, 2007 (número dedicado a "The virtual living"), p.58-9.

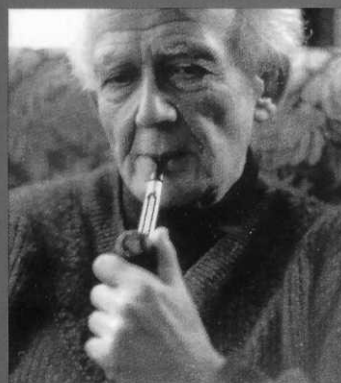
5. Ver Vincent de Gaulejac, *La société malade de la gestion,* Paris, Seuil, 2005, p.34.

6. Ivan Klima, *Between Security and Insecurity,* Londres, Thames and Hudson, 1999, p.60-2.

O que há de errado com a felicidade? A pergunta pode desconcertar – e é essa a intenção de Zygmunt Bauman. Um dos mais originais e influentes pensadores em atividade, Bauman reflete, neste novo livro, sobre os parâmetros que norteiam nossa busca pela felicidade – busca que, muitos concordarão, preenche a maior parte de nossas vidas.

Na sociedade atual, somos levados a acreditar que o propósito da arte da vida pode e deve ser a felicidade, embora não seja claro o que ela é. A imagem de um estado de felicidade muda constantemente e permanece como algo ainda a ser atingido.

Espera-se, acertadamente ou não, que todos nós daremos sentido e forma às nossas vidas usando nossos próprios recursos, mesmo se não tivermos as ferramentas mais adequadas. E somos elogiados ou censurados pelos resultados, o que alcançamos ou deixamos de alcançar.

A arte da vida não é um catálogo de opções de vida nem um guia prático. O que se espera para a vida e como alcançá-lo são, necessariamente, uma responsabilidade individual. Este livro é antes uma exposição brilhante das condições sob as quais escolhemos nossos projetos de vida, das limitações que podem ser impostas a essas escolhas e do entrelaçamento de planejamento, casualidade e caráter que molda sua implementação. Não menos importante, este é também um estudo de como nossa sociedade – a sociedade moderna de consumidores, líquida e individualizada – influencia a forma como construímos e narramos nossas trajetórias.

ZYGMUNT BAUMAN nasceu na Polônia, e desde 1971 mora na Inglaterra. Professor emérito das universidades de Varsóvia e de Leeds, é autor de vasta obra que analisa sobretudo as transformações das relações socioculturais em nosso tempo. Entre os quase 20 livros que tem publicados no Brasil, todos pela Zahar, destaca-se *Amor líquido*, com dezenas de milhares de exemplares vendidos.

O que é felicidade? É possível alcançá-la definitivamente? Como? Nossa busca incessante por felicidade segue os parâmetros certos? A sociedade líquida moderna espera que cuidemos de dar sentido e forma às nossas vidas, nos julga pelos resultados e também nos faz pensar que a arte da vida tem por objetivo a felicidade.

A arte da vida, este novo livro do grande pensador contemporâneo Zygmunt Bauman, é uma exposição brilhante das condições – e dos limites – que influenciam nossos projetos de vida.

"O argumento [de Bauman] abrange, com humana ironia, de Fukuyama e teorias de negócios a Sêneca e a invenção do MySpace, de Sarkozy e Amós Oz à teoria do caos, de Nietzsche a Levinas."

The Guardian

Outras obras de ZYGMUNT BAUMAN:

Amor líquido
Comunidade
Em busca da política
Europa
Globalização: As conseqüências humanas
Identidade
O mal-estar da pós-modernidade
Medo líquido
Modernidade e ambivalência
Modernidade e holocausto
Modernidade líquida
A sociedade individualizada
Tempos líquidos
Vida líquida
Vidas desperdiçadas
Vida para consumo

www.zahar.com.br
visite e cadastre-se

ZAHAR
Jorge Zahar Editor